16e ANNÉE MARS 1948

LA VIE INTELLECTUELLE

MYSTÈRE DE GANDHI
CHRISTIANUS

LUTHER ET L'ÉVANGILE
TH.-G. CHIFFLOT

L'ŒUVRE EXÉGÉTIQUE D'O. CULLMANN
L. BOUYER

LUMIÈRES SUR L'ASIE
M. CARROUGES

LE NATIONALISME VIET NAMIEN
M. BRELIVET

THÉATRE ET JUGEMENT CHEZ JEAN ANOUILH
M. CHASTAING

QUELQUES CONSIDÉRATIONS SUR LE CINÉMA
M. SCRIABINE

LES ÉDITIONS DU CERF-PARIS

LA VIE INTELLECTUELLE

Revue mensuelle

XVI^e ANNÉE — MARS 1948 — N° 3

SOMMAIRE

CHRISTIANUS ... *Mystère de Gandhi* 1

Eglise et Chrétienté

TH.-G. CHIFFLOT. *Luther et l'Évangile ou la tentation du publicain* 6

L. BOUYER..... *L'œuvre exégétique d'Oscar Cullmann et le problème eschatologique* 22

J. ANCELET-HUSTACHE. *Témoignages chrétiens* 25

M. CARROUGES .. *Lumières sur l'Asie* 29

• *Livres*, 35. — *Azimuths*, 40. — *Calendrier*, 47.

Peuples et Civilisations

M. BRÉLIVET .... *Le nationalisme vietnamien en face des prétentions françaises sur le Viet-Nam* 50

R. SCHWAB ..... *Gandhi hindou* 70

H. MULLER ..... *« La mort de l'État républicain »*.. 75

E. DOLLEANS .... *De la « Sainte Famille » au « Retour à l'Éternel »* 80

A. VIATTE ..... *La candidature Wallace* 85

• *Livres*, 88. — *En lisant les revues*, 89. — *Calendrier*, 97.

Culture

M. CHASTAING ... *Théâtre et jugement chez Jean Anouilh* 100

M. SCRIABINE ... *Quelques considérations sur le cinéma* 111

B. GUYON ..... *Introduction à la connaissance de l'Égypte moderne* 119

• *Théâtre*, par HENRI GOUHIER, 127.
• *Musique*, par J. LONCHAMPT, 130.
• *Cinéma*, par J.-P. CHARTIER, 133.
• *Les revues littéraires*, 137.
• *Calendrier*, 143.

On trouvera à la troisième page de la couverture les conditions d'abonnement à la Revue.

La personne et l'action, la vie et la mort de Gandhi ne sont pas une ordinaire énigme qui étonnerait d'abord, mais dont le mot serait ensuite facilement trouvé. Il y a proprement un mystère de Gandhi que l'hommage presque unanime de l'opinion politique et religieuse ne suffit pas à éclairer. Deux dissidences seulement rompirent cette unanimité de respect et d'admiration, il est vrai, fort significatives et en elles-mêmes et par leur rencontre. Le matérialisme historique raisonnant déductivement le considère comme un produit de la bourgeoisie hindoue, dont l'idéologie de non-violence refléterait les intérêts, et par conséquent comme un agent conscient ou inconscient de l'impérialisme britannique. Et à l'extrême opposé de cette opinion, où on garde un pieux et têtu souvenir de la Défense de l'Occident, *l'homme devient un sorcier habile à distiller les plus perfides poisons de l'Orient, un yoghi ennemi de l'humanisme gréco-latin. Sa mort, un médiocre disciple de Jacques Bainville la commentait sous un titre brillant de clartés humanistes et voltairiennes : « Les Parques et le Fakir. »*

Ces systèmes et ces furieux se flattent d'avoir compris Gandhi. Ici, où nous ne sommes pas du parti de l'intelligence, nous préférons avouer un mystère.

*
* *

Gandhi est d'abord profondément fraternel à un chrétien : sa doctrine paraît presque entièrement empruntée à nos Livres sacrés. Gandhi, c'est le Juge d'Israël d'avant la Révélation, témoin à la fois de la présence d'un peuple devant Dieu et de la présence de Dieu dans un peuple. (Il est vrai que Gandhi s'est déclaré imperméable à l'Ancien Testament; mais il s'est arrêté aux Livres des Nombres, esti-

mant sans doute peu divine la politique belliqueuse du peuple élu.) Mais il y a aussi en Gandhi une manière de sainteté évangélique qui aurait prouvé expérimentalement que la pratique des Béatitudes n'est pas incompatible avec le métier de conducteur de peuple, ce qui est une terrible leçon à notre Occident.

« Et moi je vous dis de ne pas tenir tête au méchant; mais si quelqu'un te frappe sur la joue droite, présente-lui encore l'autre. » Ces paroles du Christ qui sont inscrites dans nos livres, sinon dans nos vies, nous en faisons une exégèse volontiers symbolique en invoquant les figures et les hyperboles du style sémitique et nous inventons des casuistiques pour protéger notre bon sens et notre confort contre leur exigence inopportunément paradoxale. Et voici que cet Hindou les prend si naïvement au sérieux qu'il en tire non pas simplement les règles de sa vie privée, mais encore les maximes de sa vie publique, et elles servent à résoudre l'un des plus gigantesques problèmes du XX^e^ siècle. Au choc de cet exemple, n'allons-nous pas découvrir que nous ne sommes pas chrétiens, que nous n'avons jamais été chrétiens? C'est Gandhi lui-même qui disait à Romain Rolland : « Le christianisme est bon, mais les chrétiens sont mauvais. » Et, peu de semaines avant sa mort, à Maurice Schumann chargé auprès de lui d'une mission officielle : « Je serais chrétien si les chrétiens étaient chrétiens vingt-quatre heures sur vingt-quatre. » Mais, si sévères que soient pour nous ses paroles, la vie de Gandhi ne nous est-elle pas plus durement accusatrice?

*
* *

Cependant, et c'est là le mystère, Gandhi, si étrangement proche du christianisme, en reste aussi pathétiquement distant. Il sera montré plus loin combien profondément Gandhi est enraciné dans le sol de l'Inde et dans la tradition religieuse hindouiste. Sa non-violence n'est pas scrupule moral et objection de conscience. Mais, respect absolu de toute vie, elle est plutôt une vérité religieuse pratiquée aussitôt que vue : la vie de l'autre, c'est aussi ma vie, le Soi immanent à toutes choses; la violence à

l'égard d'autrui est une absurdité avant d'être un crime. Gandhi n'a fait que vivre jusqu'au bout la grande énigmatique doctrine sous-entendue dans le refus hindouiste de tuer même un moucheron. On mesure la distance qui sépare cette croyance sacrée et mystérieuse du pacifisme désincarné et du rationalisme abstrait de tels faux disciples occidentaux de Gandhi; et c'est sans doute le secret de l'efficacité de l'un et de l'inefficacité des autres.

Et on découvre en outre que, tout en restant très haute, en dominant d'un infini tous les pacifismes laïques, cette religion est moins évangélique qu'il nous paraissait d'abord. Certes, Gandhi a très certainement, par la grâce de l'Esprit qui souffle où il veut, pratiqué des vertus substantiellement chrétiennes. Mais la doctrine qui prêche l'identité du vivant avec le vivant, et donc la dérisoire vanité de tout conflit, n'est pas celle du Sermon sur la montagne et sa non-violence ne saurait se confondre avec la Charité. Il lui manque le sentiment pathétique de la réalité du mal, le sens de la transcendance de l'esprit par-delà toute vie, la certitude de l'absolu de la personne, qui n'est pas abolie mais assurée et exaltée par l'Amour.

Cette esquisse de discussion philosophique n'a pas pour but de ruser pour les éluder avec les questions angoissantes que posent aux chrétiens d'Occident la vie et l'action de Gandhi; car, devant Gandhi libérant sa patrie sans violence ou arrêtant par son jeûne à mort une guerre déjà chaude entre l'Hindoustan et le Pakiştan, toute pensée de bonne foi est contrainte d'avouer que le spirituel (même s'il n'est pas exactement le spirituel chrétien) est lui aussi une force qui change l'histoire. Pourquoi donc la charité des chrétiens, dont nous savons pourtant qu'elle est la puissance même de Dieu dans le cœur des hommes, fait-elle si peu de bruit dans l'histoire temporelle, arrête-t-elle si rarement les guerres civiles ou internationales, réconcilie-t-elle si mal les classes et les peuples? Comme ce n'est pas indifférence ou absence de la part de Dieu, la culpabilité des chrétiens n'est-elle pas évidente?

Certes, il ne s'agit pas de transplanter en Occident des techniques d'action pacifique qui sont spécifiquement hindoues et auxquelles d'ailleurs une Providence bienveillante a évité l'épreuve suprême qu'eût été l'occupation de l'Inde

par le Japon, c'est-à-dire par un impérialisme sans mauvaise conscience; mais le succès, même relatif et précaire, de Gandhi doit nous inviter à un examen de conscience et provoquer les meilleurs parmi les chrétiens à puiser dans l'esprit de charité les ressources nécessaires aux inventions pratiques sans lesquelles on ne sauvera pas du pire ce qui nous reste de civilisation.

En Occident, cet esprit d'invention est ligoté par des distinctions entre vie privée et vie publique, spirituel et temporel, Église et État, sans doute justes en elles-mêmes, mais faciles à pervertir par des séparatismes, ou à fausser par des laïcismes. Gandhi a ignoré cette mentalité de cloisonnement. « Ma dévotion à la vérité m'a attiré à la politique, écrit-il, et je peux dire... en toute humilité, que ceux qui prétendent que la religion n'a rien à faire avec la politique ne connaissent pas le sens de la religion. » Le devoir n'est pas de déserter le Jourdain pour le Gange et d'abolir la distinction entre les choses de Dieu et les choses de César, mais de repenser et de vivre la doctrine chrétienne d'une manière telle que nous n'emprisonnions pas dans des dimensions fixées et dans des limites closes l'infinie charité de Dieu.

Déjà, certes, des saints inconnus agissent politiquement en prenant sur eux les péchés des hommes et empêchent invisiblement nos sociétés de retomber au chaos et à la barbarie. Pourquoi cette sainteté d'immolation n'irait-elle pas de pair aussi chez quelques chrétiens d'exception avec une vocation politique? Il est impossible de répondre non, puisque la vie et la mort de Gandhi nous montrent que notre monde n'est pas un univers en perdition qui aurait cessé d'être « une machine à faire des héros et des saints ».

CHRISTIANUS.

ÉGLISE ET CHRÉTIENTÉ

Th.-G. Chifflot. *Luther et l'Évangile ou la Tentation du Publicain.*

La semaine de prières pour l'Unité n'est pas encore très loin de nous... Mais c'est tout au long de l'année que le chrétien doit avoir ce souci d'unité. Le catholique n'y répondra qu'en étant attentif aux mouvements profonds qui se manifestent chez ses « frères séparés ». Or, on ne peut contester que ne s'affirme actuellement chez les protestants un « retour aux réformateurs » et par conséquent à Luther. En même temps, plusieurs catholiques comme Lortz, Hessen et leurs lecteurs font la « découverte » de Luther. Que signifie ce retour ? Que peut apporter cette découverte ? Ces deux questions suffisent à marquer l'actualité de cette étude.

L. Bouyer. *L'Œuvre exégétique d'Oscar Cullmann et le Problème eschatologique.*

J. Angelet-Hustache. *Témoignages chrétiens.*

M. Carrouges. *Lumières sur l'Asie.*

Quatre livres, trois questions de première importance rappelées au chrétien : quel est le rôle de l'histoire dans l'intelligence de notre foi ? Tous les catholiques d'Allemagne acceptèrent-ils l'emprise nazie durant la guerre ? Que savons-nous du Bouddhisme en Asie ?

Livres *Azimuths* *Calendrier*

LUTHER ET L'EVANGILE
ou
LA TENTATION DU PUBLICAIN

Luther, notre frère séparé.

Depuis quatre cents ans que la chrétienté est divisée, la plaie, de part et d'autre, ne s'est pas refermée. Si les guerres fratricides ont pris fin, si bien des ressentiments se sont apaisés, si bien des méfiances se sont assoupies, un nombre croissant de chrétiens, catholiques et protestants, n'en éprouvent que plus vivement une souffrance plus profonde et plus durable parce que plus pure, celle de se connaître comme « frères séparés » : croyant au même Christ, nous lui refusons, au nom même de cette foi, le témoignage de l'unité qu'il a voulue. « Un Seigneur, une foi, un baptême », proclame saint Paul (Éph., IV, 6); foi et baptême nous désunissent dans le mouvement même qui nous conduit par eux à l'unique Seigneur. Énoncer cette contradiction, c'est dire le scandale de nos divisions : la rupture atteint le cœur même de notre christianisme. Mais c'est aussi réveiller l'espérance de l'unité : car il n'y a pourtant qu'un seul Seigneur.

Que pouvons-nous faire? Prier sans doute, puisque l'unité est un don d'en haut, et nous retrouver du moins ensemble sur ces « confins » de la prière qu'évoquait récemment François Mauriac. Vivre selon notre foi et notre baptême dans l'obéissance au Seigneur que la foi et le baptême invoquent, afin de rejoindre, de part et d'autre, s'il se peut, en deçà des erreurs des uns et des infidélités des autres, le point mystérieux où, ayant dépouillé masques et grimaces, les frères enfin se reconnaîtront. Là sans doute est l'essentiel, car seules la prière et la vie de la foi dans l'Église préparent réellement l'unité, en nous remettant les uns et les autres dans l'obéissance au même Christ. Un tel « travail »

pour l'unité, on le voit, n'intéresse pas une minorité de spécialistes du rapprochement ou de la controverse, mais le peuple chrétien tout entier.

Pourtant, il n'est peut-être pas vain de chercher un stimulant pour cet effort parallèle dans une connaissance réciproque de ce que nous sommes. Bien des rencontres, en ces dernières années, ont été décisives pour les chrétiens désunis qu'elles ont révélés l'un à l'autre, mettant chacun d'eux en face d'une responsabilité fraternelle qu'il n'avait pas encore soupçonnée. C'est une semblable prise de conscience que nous attendons d'une confrontation avec Martin Luther. A le connaître, nous connaîtrons mieux ces frères protestants nos contemporains, dont il est l'aîné. Nous nous connaîtrons mieux nous-mêmes, et si nous découvrons plus clairement ce qui nous oppose à lui, peut-être aussi entreverrons-nous quels progrès dans notre fidélité catholique rendraient le dialogue possible. Enfin, nous ne convaincrons sans doute pas nos amis protestants qui suivraient ce débat; nous voudrions du moins leur laisser voir ce que nous sommes, et plus encore ce que notre catholicisme exigerait que nous fussions.

L'Église catholique a condamné Luther, et tout catholique souscrit à cette condamnation. L'effort de Luther a abouti à déchirer la chrétienté par ce que nous nommons l'hérésie luthérienne et il nous faut donc reconnaître — encore que nous n'ayons pas à désigner et à mesurer les culpabilités — que le péché y a été mêlé. Mais avec cela, nous semble-t-il, tout n'est pas dit. Car l'hérésie, la dissidence chrétienne, ne se ramène pas purement et simplement à l'apostasie, et Luther, s'il a maudit l'Église de Rome qui le condamnait, n'a pas voulu d'abord sortir d'elle, encore moins renier le Christ. La lumière brutale de l'événement nous révèle la rupture accomplie. Le cheminement passionné au long duquel elle s'est trouvée possible peut nous instruire sur sa nature et sa profondeur et sur le risque humain qui accompagne l'effort même de la foi. Essayer de comprendre Luther, notre frère qui s'est séparé, nous servira sans doute à prendre conscience de certaines de nos propres défaillances, comme à rencontrer ses fils spirituels en ce point où la séparation s'est faite, — où une commune obéissance peut nous réunir.

L'évangile du publicain.

On n'a longtemps voulu voir dans le drame de Luther qu'un épisode de la « réforme de l'Église ». Pour les uns, le moine Luther, incapable de soumettre ses passions à la discipline monastique, se serait finalement révolté contre elle, cherchant, comme il arrive, des justifications dogmatiques à sa rébellion. Pour les autres, c'est l'indignation de Luther contre les « abus » de son temps, la luxure ou la simonie des clercs ou des prélats, qui l'aurait d'abord dressé contre une Église infidèle à l'Évangile. Les historiens récents, tant catholiques que protestants, ont abandonné ces façons de voir dont aucune ne rend compte des faits. Car Luther, s'il fut un tempérament passionné, ne fut pas un « mauvais moine », et rien n'autorise à supposer à ses premiers actes publics des mobiles vulgaires. Et d'autre part, si ses écrits, et même les premiers en date, offrent une riche provende de traits satiriques ou d'âpres diatribes contre l'Église de son temps, Luther n'est pas sur ce point original. De tels traits abondent chez les écrivains de son temps, restés ou non catholiques, comme déjà chez les prêcheurs populaires du Moyen-Age. Il a pu y trouver plus tard une force d'appoint pour sa polémique[1], il n'y a pas trouvé le ressort profond de sa protestation. Il faut bien souscrire à ce jugement de L. Febvre[2] : « Réforme ecclésiastique ? Non, réforme religieuse. »

Ce n'est donc pas sur une « querelle de moines », c'est, pour l'honneur du nom chrétien, avant tout sur un drame spirituel que la chrétienté d'Occident s'est divisée. Les écrits de la jeunesse de Luther, écho de son enseignement théologique à Erfurt et à Wittenberg dans les quelques années d'avant 1517[3] où sa pensée personnelle s'est formée,

1. Cette force pourra, à l'occasion, passer au premier plan et masquer les mobiles profonds, ainsi dans le célèbre *Appel à la Noblesse de la Nation allemande*, de 1520.

2. Cf. L. Febvre, *Un destin : Martin Luther*, Paris, Rieder, 1928, et *Une question mal posée : les origines de la Réforme française et le problème général des origines de la Réforme*, dans *Revue Historique*, CLXI (mai-juin 1929), pp. 1-73.

3. Spécialement le *Commentaire de l'Épître aux Romains*, que nous citerons d'après l'édition J. Ficker, *Luthers Vorlesung über den*

nous permettent de suivre ce débat intérieur avant qu'il ne soit devenu celui de la chrétienté. Qu'y trouvons-nous ?

Nous y trouvons un homme aux prises avec le mystère du salut, une grande âme tragique, traversée des souffles de l'Ancien et du Nouveau Testament. Il a connu de bien près, nous dit-il, un homme qui a fait l'expérience du péché et de la colère de Dieu : « En soi, hors de soi, on ne trouve qu'accusation. Alors on sanglote le verset : *Projectus sum a facie oculorum tuorum.* Mais on n'ose même pas ajouter : *Domine, ne in furore tuo arguas me*[4]. » Mais il a compris aussi que le Fils de l'Homme était venu sauver ce qui était perdu, que le médecin est venu pour les malades et non pour les bien-portants, que la grâce a surabondé d'autant que le péché avait abondé. Dès lors, le désespoir se change en sécurité et en allégresse. « Nulle autre brebis n'est recherchée que la brebis perdue, nul autre n'est délivré que le captif, nul autre enrichi que le pauvre, fortifié que l'infirme, exalté que l'humilié. Rien n'est rempli que le vide, bâti que le chantier vacant... Il est donc impossible que l'homme nanti de sa propre justice se voie remplir de la justice de Dieu, qui comble seuls ceux qui ont faim et soif. L'homme rassasié de sa vérité et de sa justice propres n'est pas capable de la vérité et de la justice de Dieu, que seuls le vide et l'informe peuvent recevoir. Disons donc à Dieu : ô que volontiers nous serons vides pour que toi tu sois plein en nous! faibles, pour que ta force habite en moi! pécheur, pour que tu sois justifié en moi! insensé, pour que tu sois ma sagesse! injuste, pour que tu sois ma justice![5] »

On discerne déjà dans le dernier texte les linéaments d'une théologie : celle de la « justification forensique ». Nous allons y revenir. Mais il faut d'abord se rendre attentif au contenu spirituel qui s'y manifeste en deçà de toute formulation théologique. A cet égard, ces textes, et tant d'autres, ne peuvent tromper : cet homme a pris le christianisme au sérieux. Le péché de l'homme et la grâce de Dieu,

Römerbrief (1515-1516), Leipzig, 1930. On trouvera de nombreux textes significatifs extraits d'autres œuvres de Luther dans le recueil de O. Scheel, *Dokumente zu Luthers Entwicklung (bis 1519)*, Tübingen, 1929.

4. Scheel, n. 21.

5. *Römerbrief*, Ficker, II, 59.

en un mot le salut, sont pour lui des réalités : exprimées avec le pathétique, voire l'excès, de certaines formes médiévales de la dévotion ou de la mystique chrétiennes (qu'on pense à notre *Dies irae*, à certains chapitres de l'*Imitation de Jésus-Christ*), tirées pourtant de la substance même de la Révélation. Le Luther de 1516 apparaît comme l'homme, le croyant, qui a fait sienne dans l'angoisse et dans l'action de grâces l'annonce évangélique : le Fils de l'Homme est venu sauver ce qui était perdu. Et si l'angoisse surmontée se venge d'elle-même, jusque dans l'action de grâces, en une « protestation », celle-ci se laisse encore confondre avec la protestation de l'Évangile lui-même contre le pharisaïsme ennemi de la Bonne Nouvelle.

Contre ce pharisaïsme toujours renaissant, contre la *justitia domestica* et la bonne conscience de son propriétaire, rappeler le sérieux du salut, la réalité du péché, la gratuité de la grâce; rendre aux pratiques, aux dévotions, aux gestes que ce temps avait hérités du Moyen-Age, leur sens profond dans la confrontation personnelle entre l'homme et son Dieu; rejeter ainsi, mais par la croissance même de la conscience chrétienne, le formalisme et les abus : une telle « réforme dans l'Église » était certainement réclamée par la chrétienté de la Renaissance et bienfaisante pour la chrétienté de tous les temps. Aurait-elle été l'œuvre d'un Luther resté catholique? Nous n'en savons rien. Mais les textes nous suggèrent que pour le Luther de 1516 cette tâche était une possibilité réellement vécue. Peut-être n'était-ce plus, déjà, qu'une possibilité, qu'une inspiration déjà secrètement infléchie, par un choix profond, vers la rupture. Même s'il en est ainsi, il reste qu'au niveau de cette inspiration, au niveau de l'Évangile vécu, la communication demeure possible entre ce Luther et nous — dans la mesure où nous-mêmes entendons le même Évangile. A certaines vibrations de l'âme luthérienne, nous sommes accordés au plus profond de notre foi. Oui, vraiment, nous sommes des frères séparés.

Évangélisme et nominalisme.

Si proches quand nous atteint ensemble le même message, nous le sommes encore pour en percevoir certaines

exigences proposées à notre foi. Essayons de suivre le cheminement de Luther, pour prendre du même coup plus claire conscience de notre propre comportement.

La foi la plus dépouillée de toute spéculation, la plus engagée dans le mouvement de l'âme pénitente et priante, n'en implique pas moins un acte d'affirmation et d'adhésion intellectuelle. Le publicain qui espère en la miséricorde, son espérance s'évanouirait s'il ne savait — parce que Dieu l'a révélé — qu'en Dieu est la miséricorde. Ainsi au mouvement de la foi importe le contenu de la foi, la Parole de Dieu sans laquelle la foi ne serait pas. Que cette Parole soit mal entendue et non seulement la pensée, mais toute la vie du chrétien en est affectée. L'attitude spirituelle du publicain, celle que l'Évangile propose à Luther, est intéressée au sens de quelques propositions théologiques : celles qui affirment la réalité du salut. C'est en ce point que le drame intérieur de Luther rencontre la crise d'une théologie.

La tâche de la théologie est d'exprimer le contenu de la foi. Le progrès de la pensée théologique, c'est, pour une intelligence vivante, non pas certes de comprendre ce que Dieu nous a révélé et qui passe toute intelligence, mais d'en prendre plus claire conscience et de formuler plus explicitement ce que seule la Parole de Dieu nous contraint d'affirmer. Comment la théologie exprime-t-elle le mystère du salut ?

D'après le Nouveau Testament, le salut est l'œuvre de la grâce de Dieu. Grâce *gratuite*, car rien en l'homme pécheur et objet de la colère divine ne la mérite ni ne l'appelle : « L'œil n'a pas vu, ni l'oreille entendu, ni le cœur de l'homme imaginé ce que Dieu a réservé à ceux qu'il aime. » C'est bien « ce qui était perdu » que le Fils de l'Homme est venu sauver. Mais grâce *efficace* pour faire de l'homme pécheur une « nouvelle créature » : un homme sauvé, justifié, sanctifié, glorifié. Et ce double caractère de gratuité et d'efficace créatrice se retrouve en toute l'économie révélée de la grâce : le Christ, médiateur unique entre Dieu et les hommes et l'unique sacrifice de la croix; la foi et les sacrements, par quoi l'homme a part à la Nouvelle Alliance; la charité qui fructifie en lui, par l'Esprit-Saint, pour la vie

éternelle; l'Église qui, par la Parole et les sacrements, rassemble les fidèles en un corps qui est le corps du Christ.

Telle est la théologie du Nouveau Testament, celle qui soutient la prière du publicain et lui permet de dire en vérité : Aie pitié de moi, Seigneur, qui suis un pécheur. Car il sait que la pitié est efficace comme le péché est réel, il sait que l'homme, que lui-même, si Dieu lui fait grâce, passe du péché à la justice, de la mort à la vie.

Mais si le publicain réfléchit, il en vient à se poser des questions « théologiques » en un sens plus précis du mot : que sont donc ce péché et cette justice, cette mort et cette vie, par quoi se détermine l'événement décisif de mon salut? — Des *habitus*, répond, au scandale de Luther, la théologie scolastique.

La réponse peut aujourd'hui nous paraître aussi saugrenue qu'elle a fini par paraître à Luther scandaleuse. Essayons pourtant de comprendre le sens d'un mot qui nous étonne pour saisir comment la notion qu'il recouvre a pu provoquer l'étonnement d'un Luther. Parler du salut dans les termes scripturaires de péché et de justice, de mort et de vie, c'est affirmer dans l'homme un grand changement qui est l'œuvre de Dieu. Comment énoncer un changement si profond, qui donne au *même* homme une existence nouvelle? Un saint Thomas d'Aquin, en ce point, se souvient que le Dieu qui nous sauve est celui qui nous a créés; il ne trouve pas d'autres mots ni d'autres concepts, pour dire tant bien que mal l'œuvre de sa grâce, que ceux qui expriment à nos yeux les mystères de sa création. Entre les deux ordres, il remonte la pente de cette analogie qu'a descendue la Révélation, laquelle propose à notre foi les mystères du salut dans les mots de notre vie terrestre. Il ne lui paraît pas impie, mais fidèle, pour affirmer dans tout son mystère la grâce qui nous change, de se demander comment, en ce monde, les êtres changent. Or une philosophie, celle d'Aristote, nourrit sa méditation. Le problème du mouvement, de ce *fieri* par quoi les êtres naissent et meurent, agissent et se transforment, en est un des thèmes essentiels. Comprendre comment le même être devient autre, c'est s'obliger, si l'on ne veut se contredire ou cesser de voir ce que l'on veut comprendre, à reconnaître dans l'être une complexité : celle

de l'acte et de la puissance, celle de la substance inchangée et des qualités diverses qui se succèdent en elle. Il faut bien aussi que l'homme soit complexe devant la grâce, si la grâce doit vraiment le changer. Le théologien ne peut parler du salut, ne fût-ce que pour l'affirmer, sans faire appel aux catégories de la complexité naturelle de l'être. Saint Thomas cherche comment le péché fait place à la justice : il faut que péché et justice soient « qualités » de l'homme, séparables de lui; mais qualités qui le déterminent plus profondément, plus « existentiellement » que toute autre. Et saint Thomas choisit dans l'arsenal des qualités aristotéliciennes, la plus proche de l'action, l'*habitus* qui enracine l'agir dans l'être d'un vivant; il le distend encore pour l'appliquer aux réalités du salut et en fait cet *habitus naturae* qui marque à ses yeux la profondeur existentielle du péché ou de la grâce dans l'homme. L'*habitus*, pour un Thomas d'Aquin, c'est le terme technique qui permet à une pensée réfléchie d'affirmer, telle que la parole de Dieu l'impose à notre foi, et sans pour autant en comprendre le mystère, la réalité du salut.

Mais les mots, même les termes techniques, changent de sens. Nous avons parlé tout à l'heure d'une crise de la scolastique : et en effet le maître scolastique avec qui Luther confrontait sa pensée n'était pas saint Thomas, c'était Gabriel Biel. La conception du monde dont les termes aristotéliciens, toujours usités, étaient pour lui prégnants, n'était plus thomiste, mais nominaliste.

La riche et décevante pensée de la fin du Moyen-Age détermine en effet profondément les démarches de Luther. Cette pensée, d'une part, poussait jusqu'à la virtuosité les exercices scolaires sur les notions qu'elle avait héritées de la grande scolastique et dont elle oubliait de plus en plus le sens originel et profond; d'autre part, elle s'ouvrait à un esprit nouveau, moins soucieux d'accéder à l'intelligence métaphysique du réel que d'entreprendre un inventaire plus exact et plus large de ce réel : les sciences modernes allaient naître. Dès lors, le problème métaphysique du changement perdait son acuité, et les concepts, qui avaient servi à le circonscrire, perdaient pour l'esprit de leur réalité. Une seule chose apparaissait de plus en plus comme réelle,

comme la seule réelle : la singularité des êtres divers dans la totalité concrète de leur existence et de leur action. Les catégories prédécemment découvertes de cette existence et de cette action, qualités, *habitus*, n'étaient plus maintenant que des noms, commodes pour le classement, impuissants pour l'explication, semblables à cette « vertu dormitive » que Molière, un siècle plus tard, pourrait livrer au rire des honnêtes gens.

En attendant, les théologiens, si traditionnels qu'ils fussent, n'en respiraient pas moins l'esprit nouveau. Les formules scolastiques qu'ils conservaient dans leurs commentaires cessaient de représenter pour eux, de façon vive, les réalités du salut. Et en théologie comme en philosophie, la réalité, pour autant que des esprits vivants en sentaient l'appétit, leur apparaissait dans la singularité concrète des êtres et de leurs actions. Les penseurs nominalistes les plus authentiques discernaient et accentuaient ce déplacement des perspectives : pour eux, la réalité profonde du salut est à chercher dans le rapport concret immédiat que la « puissance absolue » de Dieu était capable d'établir entre ces deux sujets vivants : Dieu et l'homme, bien que la sagesse de Dieu eût en fait librement choisi, *de potentia ordinata*, de traduire ce rapport immédiat de deux personnes en un ensemble objectif de raisons, de qualités, d'*habitus*, celui que léguait à ces penseurs la théologie du siècle précédent[6].

On voit ce qui reste de l'*habitus* thomiste, quand Luther en trouve le nom dans Gabriel Biel : une détermination superficielle de l'homme qui n'en explique pas, qui n'en désigne pas le changement profond, qui s'attache à l'homme et se détache de lui avec autant de facilité qu'une couche de peinture sur un mur, moins encore, une désignation extérieure. Au mieux, un effet superflu de la sagesse divine. Luther dira plutôt : une invention d'Aristote, le « philosophe rance[7] ». Parler de la justice et du péché comme d'*habitus* dans l'homme, ce n'est pas à ses yeux affirmer la

6. Sur cette dialectique *de potentia absoluta — de potentia ordinata*, chez les grands nominalistes, cf. l'étude remarquable de Paul Vignaux, *Luther, commentateur des Sentences, distinction 17*.

7. « Toutes ces considérations sur les *habitus* viennent d'Aristote, le philosophe rance » (*in Sent.*, dist. 17, IX, 42. Scheel, n. 561).

réalité du salut qui le fait passer de l'un à l'autre, c'est l'affaiblir et la nier.

Mais Luther n'est pas homme à redire, par tradition, des choses qui lui paraissent vaines en un domaine qui est le tout de sa vie. C'est sa grandeur d'avoir voulu, en un sommet tragique de sa vie intérieure, en un tournant critique de la théologie, faire l'unité de sa théologie et de sa vie intérieure[8]. Il rejette donc avec passion l'édifice conceptuel de la théologie scolastique et la philosophie qui le soutient. L'une et l'autre trahissent la force et le sérieux du salut que l'Écriture affirme et que la foi de Luther saisit. Lui veut redire sans commentaires ce que Dieu nous a révélé de notre péché et de sa grâce.

Sans commentaires ? Voire. Car la foi n'est jamais vécue sans une relation, plus ou moins précise, plus ou moins consciente, avec une théologie; donner un sens aux mots que l'on emploie, fût-ce les mots mêmes de l'Écriture, c'est les accompagner d'un commentaire tacite où se retrouvent les habitudes, les partis pris, les plis profonds qu'un esprit a reçus ou qu'il s'est donnés à soi-même. Luther, dans le moment même qu'il récuse les explications de la théologie nominaliste, reste marqué par le nominalisme, incliné selon les tendances fondamentales de cette philosophie. Il sait, par son expérience spirituelle, que le péché est une réalité; il sait, parce qu'il a entendu le message évangélique, que la grâce est une réalité. Mais, selon le pli profond de sa pensée, il ne *conçoit* de réalité que celle du nominalisme : il n'y a de réels que des touts concrets, que des êtres complets et agissants.

Dire alors que le péché existe en l'homme, ce ne peut être distinguer en l'homme quelque chose qui soit le péché — pure abstraction pour Luther. Il faut que le péché et l'homme soient une même réalité, complète, vivante, agissante — comme est toute réalité. Le péché n'existe en

8. Cette recherche de l'unité, inspirant Luther dans ses premières œuvres théologiques, particulièrement le *Commentaire de l'Épître aux Romains*, a été admirablement mise en lumière par le P. Festugière, dans un cours inédit, auquel je dois le principe des développements précédents.

l'homme que si l'homme est tout entier pécheur. Où chercher alors la grâce ? Elle ne peut être donnée à l'homme, tant qu'il n'a pas cessé d'être pécheur, tant qu'il n'est pas mort au péché, et donc mort à tout ce qu'il est. Si la grâce est réelle, elle ne peut être en l'homme. Pour que la grâce soit réelle, il faut qu'elle existe en Dieu comme le péché existe en l'homme. La grâce c'est Dieu lui-même, comme le péché c'est l'homme lui-même, indissolublement. Et le salut, ce ne peut être l'homme changé par la grâce de Dieu; nous ne pouvons le concevoir *réellement* qu'en juxtaposant ces deux réalités : l'homme encore et toujours pécheur, Dieu qui est grâce et qui fait grâce. A cette juxtaposition s'arrête la pensée de Luther. Le privilège évangélique du publicain y trouve son explication. Car ce n'est pas la justice de l'homme, — abstraction, vanité, — c'est le péché de l'homme — bien réel, qui peut être proposé, juxtaposé à la grâce de Dieu, comme un pôle à l'autre, chargés d'électricité contraire — mais l'étincelle ne jaillit pas. Contraint, pense-t-il, par l'Écriture, mais contraint aussi par les catégories nominalistes, Luther prononce : ceux que Dieu sauve « sont à leurs propres yeux et en vérité injustes, mais justes pour Dieu qui les répute tels parce qu'ils confessent leur péché; pécheurs en réalité, justes par l'imputation de Dieu qui leur fait miséricorde (*re vera peccatores, sed reputatione miserentis Dei justi*); justes à leur insu et consciemment injustes; pécheurs en fait, justes en espérance[9] ».

On a reconnu, dans ce texte, la thèse centrale de la théologie luthérienne : celle de la « justification forensique » ou de la « justice imputée ». On y reconnaît aussi l'accent de cette humilité comme forcenée où retentit encore l'écho de la prière du publicain. Peut-être, après ce long détour comprenons-nous mieux comment la seconde a pu conduire à la première, comment la prière et la thèse sont devenues indissolubles. Séparer le péché et la grâce, le premier en l'homme, la seconde en Dieu, c'est aux yeux du nominaliste Luther la seule manière efficace d'affirmer leur réalité et leur antagonisme, comme l'y obligent et la Révélation scripturaire et sa propre expérience spirituelle. Luther a fait l'unité de sa pensée et de sa vie.

9. *Römerbrief*, Ficker, II, 105.

Mais à quel prix? Au prix de la réalité de la grâce *en l'homme*. Dieu fait grâce à l'homme, il ne donne pas sa grâce à l'homme. A la *justitia domestica*, œuvre de l'homme et vaine comme lui, ne s'oppose pas chez Luther une justice qui serait le don de Dieu à l'homme, puissante pour le transformer, devenant sienne sans être de lui, mais une justice étrangère, *justitia extranea*[10]. Évangélisés, baptisés, communiés, guidés par l'Esprit dans les œuvres de la foi, nous n'en serons pas moins restés, au jour de notre mort, péché et *rien que* péché. « Nous sommes des mendiants, voilà la vérité », dira Luther en ses derniers jours[11], et cette parole nous touche encore au plus profond. Mais comment ne pas penser au « mendiant ingrat » devant cette logique évangélique et pourtant trop humaine qui ne fait reconnaître le néant de l'homme que pour méconnaître le don de Dieu?

Obéissance de la foi et unité dans la foi.

A cette logique, Luther pouvait-il échapper? Sans doute un peu plus de métaphysique lui eût fait voir les limites de la logique, un regard plus serein sur la complexité du réel l'eût délivré du dilemme trop rigide où il s'enfermait. Mais l'homme est ainsi fait qu'une vérité offusque facilement une autre à sa vue. Sans doute encore les innombrables textes, johanniques, pauliniens, qui décrivent l'œuvre de la grâce en l'homme « appelé, justifié, sanctifié, glorifié », eussent dû mettre en échec, dans son esprit, sa notion d'une justice étrangère et lui rappeler la réalité du don de Dieu. Mais le mystère de la grâce n'est pas tel qu'il suffise de faire l'inventaire exact de ses manifestations pour en donner la juste formule. Ici comme ailleurs, le point de départ d'une réflexion peut infléchir toute la suite des pensées, si ce point de départ n'implique pas une disposition foncière de l'esprit à remettre au besoin en question même ce qui

10. *Ibid*, II, 1-2 : « Deus enim nos *non per domesticam, sed per extraneam* justitiam et sapientiam vult salvare... »

11. « Wir sind Bettler, hoc est verum! » c'est l'avant-veille de sa mort que Luther a écrit cela. *Briefe*, éd. de Wette, VI, 414; *Briefwechsel*, éd Enders, XXII, 60.

d'abord l'aura plus fortement frappé. Aucune pensée systématique — même si elle systématise la misère du publicain — ne peut rejoindre en sa totalité le mystère de la grâce, qui fait communiquer cette misère avec l'infini de Dieu [12].

Nous touchons au point le plus secret du drame intérieur de Luther. Toute pensée humaine est, peu ou prou, systématique. Toute théologie l'est aussi : elle lie nécessairement à une formulation le mouvement immédiat de la foi qui répond par l'obéissance à la Parole de Dieu. La seule chance de la théologie est que, à tout instant, la formulation reste subordonnée à l'obéissance de la foi, qu'à tout instant la *res*, le mystère de Dieu, soutienne l'élan qu'expriment l'énoncé dogmatique et la cohérence systématique nécessaires à notre condition d'homme [13]. Le risque du théologien c'est d'abord que ses énoncés soient infidèles à leur objet — autrement dit que sa théologie soit mauvaise —, mais c'est, plus profondément, que l'acte par lequel son intelligence affirme quelque chose au sujet du mystère de Dieu (fût-ce l'infirmité radicale de l'intelligence devant le mystère de Dieu) prenne en quelque sorte une consistance propre et commence secrètement à exister hors de l'obéissance à la Parole de Dieu : la théologie cesse alors d'être théologie, tentative d'une intelligence vivante pour prendre conscience du contenu de sa foi, pour devenir, au sens profond du mot, « hérésie », c'est-à-dire choix humain dans ce contenu. De ce clivage secret de l'esprit, de cet imperceptible déplacement du centre de gravité entre la Parole de Dieu et l'homme qui l'énonce, qui osera porter le diagnostic ? L'*intention*, dans l'acte de l'intelligence, est un moment aussi

12. Comment ne pas citer ici Pascal ? « Incroyable que Dieu s'unisse à nous. Cette considération n'est tirée que de la vue de notre bassesse. Mais si vous l'avez bien sincère, suivez-la aussi loin que moi et reconnaissez que nous sommes en effet si bas que nous sommes par nous-mêmes incapables de connaître si sa miséricorde ne peut pas nous rendre capables de lui. Car je voudrais savoir d'où cet animal, qui se reconnaît si faible, a le droit de mesurer la miséricorde de Dieu et d'y mettre les bornes que sa fantaisie lui suggère. Il sait si peu ce que c'est que Dieu, qu'il ne sait pas ce qu'il est lui-même, et, tout troublé de la vue de son propre état, il ose dire que Dieu ne le peut pas rendre capable de sa communication » (*Pensées*, Brunschvicg, 430). Ou encore : « Si l'on veut dire que l'homme est trop peu pour mériter la communication avec Dieu, il faut être bien grand pour en juger » (Brunschvicg, 511).

13. Cf. S. Thomas d'Aquin, *Sum. Theol.*, IIª IIæ, q. 1, a. 2.

ténu, et aussi lourd de responsabilité, que dans l'ordre moral.

Dans les démarches de Luther que nous avons jusqu'ici suivies, dans cette sorte de suicide théologique qui pousse l'affirmation passionnée du salut jusqu'à nier l'efficacité de la grâce en l'homme, faut-il discerner un tel glissement, et dire que le système a déjà pris le pas sur l'obéissance de la foi ? Il faut bien avouer, encore en ce point de l'analyse, que nous n'en savons rien. Ni l'histoire des doctrines, ni la psychologie religieuse n'ont de prise sur le secret des cœurs et des intelligences. Même en refusant, comme nous le faisons, les énoncés de la théologie luthérienne, nous ignorons encore s'ils restent ou non inspirés exclusivement par l'obéissance — bien ou mal entendue — à la Parole de Dieu.

Mais il faut aller plus loin. Autre chose va nous contraindre de porter un jugement et en même temps le déterminer. Pour éprouver en effet non seulement l'exactitude objective, mais la fidélité vivante et l'intention même d'une théologie, celle de Luther ou la nôtre, un critère discernable nous est pourtant donné : son lien avec la foi de l'Église. Car il ne suffit pas de réclamer de l'activité de notre intelligence dans la foi qu'elle se laisse déterminer par la Parole de Dieu, ou plutôt elle ne peut le faire qu'à une nouvelle condition. Pour rectifier le mouvement de son intelligence vers la vérité, pour assurer l'intention droite de sa foi et la maintenir soumise à la Parole de Dieu, l'homme seul est trop peu. Car enfin l'homme n'échappe à soi-même que par l'amour. L'acte de foi suppose un commencement au moins d'amour de Dieu. Or l'amour de Dieu ne fait qu'un avec cet amour fraternel qui maintient l'Église dans l'unité. Et l'acte de foi suppose ce commencement au moins d'amour fraternel dans l'Église qui nous fait écouter *avec* l'Église la Parole de Dieu et nous interdit de l'entendre seuls. Le lien avec l'Église et le détachement intérieur qu'il exige sont ici le signe que le Christ a placé — « qui vous écoute, m'écoute » — et l'accompagnement inséparable de cet autre détachement intérieur, essentiel à la foi, par lequel notre esprit se rend obéissant à la Parole de Dieu. Elle est lourde de sens, l'exhortation liturgique par laquelle l'Église orientale appelle les fidèles à chanter le *Credo* : « Aimons-nous

les uns les autres, afin que nous confessions d'un cœur unanime : Je crois en un seul Dieu... »

Ce sont donc la condamnation de l'Église et la rupture avec l'Église qui nous obligent à parler, à propos de Luther, non seulement de lacunes ou d'erreurs théologiques, mais d'hérésie. Nous n'avons pas le droit, pour autant, de rejeter sur lui seul la responsabilité d'une rupture à laquelle ont pu le pousser, du dehors, d'autres infidélités; pas davantage de chercher indiscrètement à fixer, dans le dialogue passionné entre cet homme et son Dieu, le point où s'est faite cette brisure dont il nous faut reconnaître l'effet. L'angoisse de trouver brusquement entre nous cette distance infranchissable, après tant de démarches, après tant de débats, où Luther nous a fait maintes fois entendre, semble-t-il, la voix même de l'Évangile, doit plutôt nous rappeler notre propre misère. Comment notre frère nous a-t-il quittés? Si ce publicain sincère en est venu à prononcer contre nous l'exclusive, à se renier lui-même en disant à son tour : « Non pas, Seigneur, comme ce pharisien », c'est peut-être que nous étions en effet, que nous sommes trop semblables au pharisien.

Signification d'un « retour à Luther ».

Un des courants les plus puissants qui travaillent le protestantisme contemporain est celui du « retour aux réformateurs ». Que signifie ce retour? Que pouvons-nous en attendre pour un progrès de nos frères séparés vers l'unité? Quel profit pouvons-nous en retirer nous-mêmes? Si le travail d'approche que nous avons tenté pour comprendre en Martin Luther la genèse de la Réforme ne nous a pas trop égarés, nous pouvons en retirer quelque lumière sur ces questions.

Revenir à Luther, c'est, pour un protestant, revenir au point de départ de la rupture. Cela comporte, sans aucun doute, la reconquête de beaucoup de richesses qui appartiennent à la foi commune et qui, au long des cheminements ultérieurs de la pensée et de la vie protestantes, avaient pu être perdues. Un réveil dogmatique, liturgique, ecclésiologique, accompagne de fait le retour aux Réforma-

teurs. Il y a là les éléments d'un rapprochement important.

Mais revenir au point de départ de la rupture, c'est aussi retrouver le *principe* de cette rupture. Nous avons vu, chez Luther, se nouer le lien de plus en plus étroit entre l'inspiration évangélique et le refus de la théologie et de la pratique catholiques, celle-là soutenant celui-ci qui pourtant la corrompt. A l'origine de ce processus nous avons trouvé des possibilités ambiguës. Le retour à Luther comporte la même ambiguïté. Retrouvera-t-on chez lui, en deçà du luthéranisme, la possibilité intacte d'une fidélité totale à l'Évangile, l'exemple de cette soumission passionnée à la grâce, qui « partit d'un si bon pas » ? Sera-t-on repris, au contraire, avec lui, par le même durcissement qui de la protestation fait une séparation ? Dans un cas, la division de la chrétienté cesse d'être chose acquise, et l'obéissance à l'Évangile, retrouvée chez Luther, peut conduire à la surmonter. Dans l'autre, elle ne devient que plus consciemment voulue et motivée, et l'on n'aura ressaisi beaucoup d'éléments catholiques de la foi que pour les affirmer plus fortement contre Rome. En remettant leurs pas dans ceux de Luther, nos frères protestants rencontrent donc le même risque que lui. Leurs démarches méritent de notre part la même attention respectueuse et fraternelle que nous voudrions avoir donnée à celles de leur aîné. Plus que nos jugements, elles appellent, de notre côté, une aide.

Cette aide, nous la leur donnerons en tirant nous-mêmes profit d'un autre « retour à Luther » dont ces pages n'ont voulu être que l'ébauche. Car Luther a quelque chose aussi à nous apprendre. Si nous nous opposons à lui, ce ne peut être qu'au nom de notre foi. Or, à notre foi Luther peut poser quelques questions opportunes, celles-là mêmes qu'il s'est posées à lui-même : prend-elle au sérieux le péché et la grâce, croit-elle sérieusement au salut qui vient de Dieu ? Ces questions sont des questions catholiques, mais Luther peut nous aider à les mieux entendre. En nous montrant capables, précisément parce que nous sommes catholiques, de les écouter avec ceux de nos frères qui se réclament de Luther, nous donnerons peut-être à ceux-ci, par l'humble effort de notre fidélité, le signe attendu qui libérera la leur.

TH.-G. CHIFFLOT, O. P.

L'ŒUVRE EXEGETIQUE D'OSCAR CULLMANN ET LE PROBLEME ESCHATOLOGIQUE

Peu de traits sont plus distinctifs de la mentalité moderne que la place qu'elle fait aux considérations historiques dans toutes ses vues sur l'homme et sur le monde. L'existentialisme, comme le marxisme, sont au moins autant des produits que des causes d'une telle orientation. Il est donc de la plus grande importance, pour les chrétiens d'aujourd'hui, d'être au clair sur l'attitude où leur foi les engage à l'égard de l'histoire. Or, si c'est un sujet dont ils parlent volontiers, on n'a pas toujours l'impression qu'ils y aient beaucoup réfléchi. Entre un fixisme à la Bossuet et un évolutionnisme, qu'il faudrait plutôt appeler protéisme, car on semble de plus en plus incapable d'y lire un dessin tant soit peu continu, les chrétiens modernes n'ont pas trop l'air de savoir que penser. Rien ne serait donc plus important, à cet égard, qu'une sérieuse étude de nos sources. L'Écriture Sainte, le Nouveau Testament en particulier, ont certainement beaucoup à nous dire là-dessus. Quand nous l'aurons entendu, il sera bien temps de fabriquer ces néo-hégélianismes ou néo-marxismes hâtivement baptisés qui pullulent actuellement autour de nous.

Or, parmi les exégètes qui se sont penchés sur ces problèmes au cours des vingt dernières années, il ne semble pas qu'aucun ait encore fourni un travail aussi complet et aussi équilibré que M. Oscar Cullmann, professeur aux universités de Strasbourg et de Bâle. M. Cullmann est un des plus éminents théologiens protestants de l'heure présente. Mais lui-même, avec une belle honnêteté intellectuelle, n'hésite pas à déclarer que les résultats de sa critique, sur ce point, lui paraissent plus proches des positions catholiques traditionnelles que de l'ultra-protestantisme contemporain, de Karl Barth en particulier.

Ne nous hâtons pas, toutefois, de triompher par une annexion publicitaire. Son œuvre ne fortifie pas les positions réellement traditionnelles de l'Église sans porter un coup sensible à beaucoup de constructions théologico-philosophiques auxquelles les catholiques d'aujourd'hui semblent parfois plus se complaire

que dans la simple foi. Quoi qu'il en soit, nous nous bornerons ici à indiquer les points principaux mis en lumière par les plus récents travaux de M. Cullmann. A nos lecteurs d'y voir de plus près et d'en tirer les conclusions qu'ils jugeront les meilleures.

L'ouvrage capital d'O. Cullmann sur ces questions vient de paraître en traduction française. Il a été publié en allemand, à Zurich, il y a un an, sous le titre : *Christus und die Zeit, die urchristliche Zeit-und Geschichts-Auffassung*, c'est-à-dire : Le Christ et le Temps, la conception chrétienne primitive du temps et de l'histoire. Mais ce grand ouvrage avait lui-même été précédé d'au moins deux études déjà très révélatrices, toutes les deux éditées en français. L'une forma un des cahiers bibliques de *Foi et Vie*, paru en 1941 sous le titre : *La Royauté du Christ et l'Église dans le Nouveau Testament.* L'autre parut en 1945, dans les Cahiers théologiques de l'actualité protestante (Neuchâtel) : *Le Retour du Christ, espérance de l'Église selon le Nouveau Testament.* Je ne mentionne pas d'autres publications, plus techniques, parues notamment dans la *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses* (de la Faculté de Théologie protestante de l'Université de Strasbourg). Ces deux dernières études, au contraire, quoique l'œuvre d'un maître exégète, sont d'une telle clarté que tout laïc, même très ignorant de la Bible, peut les lire et les assimiler sans peine. Le titre de la seconde, en particulier, montre bien quelle place l'eschatologie, c'est-à-dire la fin de l'histoire, occupe nécessairement dans une étude de ce genre. Mais je ne connais aucun travail qui puisse montrer plus clairement la valeur d'une distinction, tentée naguère par M. Goguel, entre eschatologie et apocalyptique. L'eschatologie (la doctrine théologique du Nouveau Testament sur la fin des temps, le jugement et la résurrection) ne doit aucunement, en d'autres termes, être confondue à la légère dans la condamnation que nous passons trop aisément sur l'imagerie étrange dont les premiers chrétiens, héritiers qu'ils étaient du monde juif palestinien du début de notre ère, l'ont entourée. Ceci, c'est l'apocalyptique. Mais l'apocalytique n'est qu'un vêtement voyant, devenu insupportablement désuet. Dans l'eschatologie qu'elle enveloppe, c'est peut-être, au contraire, l'essentiel des vues chrétiennes sur l'histoire qui se livre.

Dans son dernier livre, M. Cullmann se soucie avant tout de montrer le caractère foncièrement historique du christianisme. Que le christianisme soit un fait, un fait divin mais inscrit dans l'histoire humaine, jamais on n'avait mieux mis en lumière toutes les conséquences qui en résultent dans les moindres détails de la théologie biblique et néo-testamentaire. L'Évangile n'est pas une doctrine abstraite, c'est l'annonce d'une interven-

tion divine décisive, dans notre histoire, en la personne de Jésus. Cette intervention n'est pas unique. Comme elle avait été préparée par la ségrégation du peuple de Dieu, elle sera suivie par le jugement final. Après cette dernière intervention, seulement, le monde atteindra l'état définitif où Dieu veut le conduire. Mais dès à présent, dans le Christ Jésus, les énergies du « siècle qui vient » se sont révélées au milieu du « siècle présent ». Dès à présent, dans la Résurrection du Christ, la victoire finale de Dieu sur les puissances mauvaises auxquelles est asservi le « siècle présent » se trouve à la fois promise et inaugurée. La période où nous sommes — qui est essentiellement la période de l'Église, c'est-à-dire du rassemblement dans le Christ de ses élus, sélectionnés dans le monde par la prédication de la Parole qui ne fait qu'un avec lui — est donc foncièrement intermédiaire. Pour la vue, rien n'est changé dans le cours du monde. L'Église est dans le même état d'opposition mortelle où se trouvait Jésus dans le monde. Mais, par la foi en sa résurrection, elle vit déjà de la vie du « siècle à venir ». Et cette vie est déjà une réalité présente, bien qu'atteinte seulement par la foi, du fait du don de l'Esprit. L'Esprit constitue les arrhes de notre espérance.

Ce qui fait le plus grand mérite du travail de M. Cullmann, à nos yeux du moins, c'est la force avec laquelle il a su maintenir ce caractère, à la fois pleinement réel et essentiellement transitoire, « *in via* », comme nous dirions, de l'atteinte de la vie éternelle par l'Église dans l'histoire. La liaison inéluctable entre la foi et le régime actuel des dons de l'Esprit, l'inséparabilité de la foi et de l'espérance surnaturelles trouvent ici des formulations bien près d'être parfaites.

Par là, M. Cullmann réfute de façon décisive l'ultra-eschatologisme de Barth (dont il démontre pertinemment qu'il n'est qu'un a-cosmisme latent, incapable d'échapper à l'opposition grecque du temps et de l'éternité intemporelle). Mais il n'en écarte pas moins fermement toutes les chimères de Royaume de Dieu sur la terre qui hantent, comme une Némésis, les mouvements de « christianisme social », qu'ils soient catholiques ou protestants. A cet égard, n'hésitons pas à le reconnaître, si certaines de ses critiques au catholicisme ne nous paraissent pas avoir de prise sur la doctrine de l'Église comme telle, on doit avouer qu'elles touchent droit au cœur bien des constructions et des tendances aventureuses auxquelles certaines formes de pensée « catholique » moderne (qui n'engagent que leurs auteurs) n'ont que trop cédé. Ne serait-ce que pour cela, nous ne saurions souhaiter trop de lecteurs, et spécialement de lecteurs catholiques, à l'œuvre d'O. Cullmann.

L. Bouyer.

TEMOIGNAGES CHRETIENS

Un petit livre allemand m'est parvenu, vêtu de gris, qui porte sur sa couverture le monogramme du Christ. En titre et sous-titre : *Testament de la Jeunesse, Lettres et Pages de Journal*[1]. Les noms de leurs auteurs s'inscrivent seulement en tête des chapitres et, conformément à l'annonce initiale, ils sont tous suivis d'une croix. Aucune autre indication ne nous est donnée, mais nous apprenons par les lettres elles-mêmes qu'elles furent un jour envoyées par de jeunes soldats allemands tombés en Russie.

Les sentiments qui les inspirent, l'ombre de la mort qui plane sur eux, l'espérance éternelle qui les soutient, leur jeunesse, la langue même dans laquelle ils écrivent, tout imprégnée du Nouveau Testament et de la liturgie, leur confèrent une telle ressemblance que, le livre refermé, le lecteur a l'impression de n'avoir entendu qu'une seule voix. Çà et là aussi, un mot nous permet de comprendre qu'ils étaient tout proches de l'autel, clercs catholiques ou déjà prêtres.

Bien des fois, pendant la guerre, ceux d'entre nous qui essayaient de sauver leur sens de l'humain se sont dit qu'il n'était pas possible que le régime trois fois détestable ait rendu tant de millions de jeunes êtres tous conformes à son image. Avec leur casque et leur uniforme identiques, ils incarnaient pour les peuples envahis le même fléau de Dieu. Leurs noms rencontrés éveillaient partout antipathie et sarcasmes. Voici la preuve que, parmi ces Fritz, ces Wilhelm, ces Georg, ces Egon, certains ne participaient que de l'extérieur à la misère qu'ils apportaient, et que l'épreuve dont ils étaient pour nous l'instrument avait une autre face tournée vers eux.

Quelques notations, jetées en passant, évoquent les conditions matérielles où se joue leur destin. Rarement une journée de printemps, une nuit claire, mais parfois 40° de froid, les poux, les marches dans les marécages ou le sable, sort commun de toute la malheureuse piétaille depuis que les hommes se font la guerre. Et ceux qui incarnaient la terreur trahissent d'un mot leur propre angoisse dans cette nature hostile, en pays ennemi. Mais, chrétiens, ils savent que la souffrance met leur âme en

1. Gralverlag, Heidelberg.

contact avec le voile de Véronique, et ils l'acceptent pour se sentir moins indignes de la divine ressemblance :

Mes talons et mes pieds sont gelés, le pied gauche est brûlé par surcroît... Tout seul, assis dans un coin, j'ai fêté Noël d'une manière singulière. Mon âme cherchait le Christ venu au monde par amour pour nous à Bethléem dans la joie et la misère. Autour de lui, le manque d'amour, l'inquiétude et le meurtre... Rien ne peut nous rendre plus riches et plus joyeux en ces jours que la conscience d'être, déjà quant aux conditions extérieures, plus proches que jamais du Seigneur.

Qu'on ne s'attende pas à une condamnation formelle du régime semeur de détresses, comme certains le souhaiteraient sans doute. Il faut penser qu'au temps où ces lignes furent écrites, la censure veillait. Une lecture attentive perçoit pourtant des signes sans équivoque de l'espoir secret que nourrissent ces jeunes hommes. Sûrs de la défaite de leur pays et de leur propre sort, morts en attente, ils ne sont pas pour autant étrangers au monde, ils désignent aux survivants leur future tâche : il faudra reconstruire spirituellement pour rendre sa place au Christ dans leur patrie. Et qu'importe même que les clochers soient tombés ?

Pire que la misère des villes détruites est celle des cœurs profanés.

Par-delà la Réforme, ils veulent renouer avec les siècles où leur pays s'intégrait dans l'unité catholique :

Nous avons reçu mission de reconstituer la synthèse de l'Allemand chrétien telle que l'a réalisée le grand moyen âge, anéantie par le tragique de la division des croyances...

... Nos cathédrales prouvent que les hommes aux yeux ouverts, les esprits nobles de notre peuple, ont réalisé une fois déjà cette harmonie de l'Allemand et du chrétien. Il faut que, nous aussi, nous recherchions de nouveau cette unité.

Alors, ces valets de bourreau, mués en victimes expiatoires, consacrent leur mort au Christ comme ils lui eussent consacré leur vie : c'est le moyen qu'ils ont trouvé de rester fidèles à leur patrie malgré la honte et la douleur dont elle les a abreuvés (et ils ne savaient pas tout!) :

J'ai demandé au Seigneur non de revenir, mais d'accomplir vaillamment ma tâche. J'ai prié ainsi : Accomplis notre œuvre comme tu le veux. Agis à l'égard de notre patrie selon ta volonté.

L'un d'eux, qui rêvait d'être apôtre, écrit dans sa lettre d'adieux à sa mère :

J'ai offert ma vie pour que le Christ n'abandonne pas mon peuple, mais demeure près de lui.

Sans doute, ce sacrifice ne va pas sans souffrance : il y a loin de l'acceptation dans l'abstrait à la volonté divine au « oui » exigé à l'heure de l'épreuve :

Je ne veux aller nulle part ailleurs que là où il veut me conduire. Sans doute, c'est facile à dire et à écrire, mais dans la vie quotidienne, il y faut sans cesse un nouvel abandon et le renoncement à la volonté propre. [...] La seule chose vraiment bonne et sûre est de savoir que tout ce qui m'arrive maintenant et m'arrivera encore, est uniquement dans la main de Dieu et ne peut se produire sans sa volonté. Une vieille phrase — et pourtant, j'ai l'impression que je viens seulement d'en faire l'expérience. [...] Ne priez pas d'abord pour que ce qui est difficile me soit épargné, mais pour que je me comporte dans les difficultés à l'honneur de Dieu et pour le bien de son règne... Il est certain que nous ne pouvons pas être les disciples du Christ si nous ne portons pas la croix avec lui. On sait si bien, et pourtant, on a toujours envie d'être lâche quand, sous une forme quelconque, la croix est posée sur notre épaule.

Mais la foi garde le dernier mot, illuminée d'espérance, et trouve son épanouissement dans l'acte suprême de charité :

La mort, même la mort dans la bataille, la séparation, si douloureuse qu'elle soit, tout cela n'est ni la fin ni la conclusion, mais seulement l'arrachement douloureux de ce qui n'est qu'humain et terrestre pour que l'homme soit conduit à l'éternel.

Presque tous cherchent déjà à consoler leurs proches de la nouvelle qui, un jour ou l'autre, va leur parvenir :

La main du Seigneur est sur moi jour et nuit. Soyez aussi confiants que je le suis. Et si pourtant les choses devaient se passer autrement que selon notre désir humain, c'est seulement alors que se réaliserait vraiment la sainte volonté du Seigneur. Je ne puis me souhaiter de plus beau bonheur que de retourner à Dieu. Ne vous représentez pas si sanglantes les affres de la mort. Celui qui voit si souvent la mort en face, comme nous, a conclu une amitié secrète avec elle. Et surtout, pensez que la mort n'est pas la mort pour celui qui participe au Christ. La mort n'est que la porte d'une vie nouvelle, plus grande et plus magnifique. Déjà, il a été donné à mon ami de faire ce pas suprême. Maintenant il vit heureux dans la gloire du Seigneur. N'est-ce pas beau ? N'ayez pas de crainte pour moi. Je suis à l'abri dans la main du Seigneur.

Celui qui a recueilli ces lettres a choisi comme couronnement une page qui dépasse singulièrement la personnalité de son auteur et les conditions où elle fut rédigée. Et comment ne prendrait-elle pas pour nous un accent nouveau quand nous pensons que c'est un ennemi d'hier qui l'a écrite, en suprême appel aux hommes de bonne volonté ?

Qu'attendons-nous donc de nos jours terrestres ? Nous nous cherchons nous-mêmes, notre commodité, notre réputation, nos instincts, nos jouissances, notre puissance — tout ce qui élargit l'abîme entre Dieu et l'homme ? Ou bien obéissons-nous à l'heure de grâce en aidant le Seigneur à porter sa croix ? C'est maintenant que nous pouvons l'aider. Oui, ce temps n'est-il pas une audace inouïe de l'amour éternel qui nous fait confiance ? Le Seigneur a fait cette grande mise sur le cœur des hommes. Il veut une nouvelle rencontre avec eux tous. Il veut descendre même dans les cœurs ceints de murailles. Il veut une fois encore regarder dans les yeux ceux qui le méprisent froidement. Il veut de nouveau forcer chacun à prendre sa décision. L'heure du jugement est l'heure de la grâce suprême, de la plus grande grâce. Le Seigneur a confiance que nous subirons victorieusement l'épreuve, notre foi doit transporter des montagnes, nous oserons espérer contre l'espérance, il faut que notre amour devienne plus pur et plus profond... Celui qui a peur pour sa vie, la mort le saisit au collet comme un misérable, ou bien il traîne cette vie à grand'peine jusqu'à ce qu'il commence à voir clair. Celui qui ne veut que se sauver lui-même ne peut plus dire « frère ». Et c'est en vain qu'il se hâte pour rejoindre le Seigneur qui est devenu notre frère.

***

Tous les pays en guerre ont eu ainsi, parmi leurs jeunes, qu'ils soient tombés sur les champs de bataille, au poteau d'exécution ou dans les camps de misère, des âmes d'élite dont la mort a transmis le message. Ce message est pour leurs compatriotes, m'a-t-on objecté quand je discutais avec des amis sur l'opportunité de présenter celui-ci. Mais plus encore qu'à leur patrie terrestre, les chrétiens n'appartiennent-ils pas au royaume qui n'est pas de ce monde ? Il est juste que, dépouillés de leurs uniformes hostiles, rendus à la terre et à Dieu, ces jeunes hommes, qui parlent désormais pour nous le seul langage de l'âme, nous soient maintenant restitués dans l'unité fraternelle.

JEANNE ANCELET-HUSTACHE.

LUMIERES SUR L'ASIE

Il fut un temps où il était facile aux Européens d'accabler l'Asie du même mépris que nous rendaient non moins généreusement ses lettrés et ses sages. Attitude peu chrétienne, ou même simplement peu humaine, et, pour tout dire, peu intelligente.

Cette attitude est certainement de moins en moins possible depuis que la puissance de l'Asie est en train de monter. Ses réalités économiques et sociales sont un facteur essentiel dans la construction du monde qui vient. Il n'est cependant pas suffisant de s'en tenir à cet aspect le plus extérieur. Comment comprendre les pensées qui animent ces millions d'hommes si nous n'avons aucune idée de leurs religions et de leurs philosophies ? Les étudier, ce n'est plus une besogne de spécialistes; ce n'est pas davantage réservé aux amateurs d'exotisme en tous genres. C'est une nécessité culturelle évidente.

Il n'est d'ailleurs nullement indiqué pour autant de considérer, par réaction, l'Asie comme la détentrice de secrets supérieurs. Elle a d'autres richesses humaines que l'Europe, mais elle a aussi d'autres tares.

C'est à ce titre que nous devons souligner l'intérêt des livres qui nous ouvrent actuellement la possibilité de comprendre le fond de la pensée asiatique, ainsi le livre d'Alexandra David-Neel sur *Le Bouddhisme* (Éd. du Rocher) et les premiers volumes du professeur Suzuki : *Essais sur le Bouddhisme Zen* (Éd. Maisonneuve).

Le premier de ces ouvrages a été écrit par une femme dont les voyages extraordinaires sont maintenant bien connus. Elle s'est aventurée seule au Thibet et elle y a mené durant des années la même vie que les moines bouddhistes dont elle est devenue une adepte. C'est dire qu'elle connaît ce dont elle parle. Elle analyse d'ailleurs fort bien, avec une clarté tout occidentale, les principes et les pratiques du bouddhisme.

Les interprétations du bouddhisme sont fort nombreuses et parfois embrouillées. Cependant l'idée essentielle et commune à tous les bouddhistes, c'est que, dans l'existence, il n'y a rien qui constitue un roc, comme la création pour les chrétiens ou

la matière pour les matérialistes : il n'y a que des collections indéfinies d'*agrégats* de choses illusoires impermanentes, impersonnelles et cependant douloureuses. Partant de cette idée, le bouddhisme se propose d'être beaucoup plus qu'une philosophie : une thérapeutique psychique, une technique de libération *hic et nunc* ou même *post mortem*. Le bouddhisme est donc avant tout une *praxis*, comme diraient les marxistes, mais en s'appuyant sur le psychique et non sur le physique. En un mot, les bouddhistes se proposent de libérer l'homme du samsara, monde illusoire et douloureux que nous habitons, pour le conduire dans le nirvâna, état de pureté absolue qui dépasse les concepts de néant et d'existence et qui semble être une sorte de retour à l'essence. C'est ainsi que les Thibétains ont composé le guide du Bardo-Thodol qui prétend enseigner à mourir « consciemment » pour éviter ensuite le retour au monde par la voie de la transmigration et pour atteindre le nirvâna par la puissance d'une ascèse psychique.

Je n'insisterai pas ici sur les contradictions de cette conception. Elle présente tout comme illusion, mais elle retient tout de même l'illusion comme une force cosmique, et elle fait de l'enchaînement indéfini des causes (karma) la trame indestructible de cette force. Elle va souvent jusqu'à nier la personnalité humaine, mais elle exige de la personne un effort inouï et enseigne un développement extraordinaire de la force psychique. Et c'est cette illusion de personne qu'elle lance à l'assaut du nirvâna présenté souvent non comme un paradis, mais comme un vide supérieur.

Nous voudrions surtout, pour l'instant, signaler la place de telles doctrines dans la mentalité asiatique. En effet, le bouddhisme pur a disparu de la plus grande partie de ses anciens territoires, mais il règne encore au Thibet chez d'assez nombreux Japonais, et il forme une composante importante de la mentalité asiatique en général.

Le bouddhisme a élaboré un nouvel ensemble de philosophies, mais le fond d'expériences psychiques dont il est né lui est venu de l'ancien brahmanisme et, par là, de plus loin encore, des techniques psychiques des magiciens et ascètes primitifs : les shamans, médecine-men... Ce type d'hommes existe encore dans les peuples primitifs; il a disparu en Occident, mais dans les grandes civilisations asiatiques il a survécu, en quelque sorte, en se transformant, en se raffinant à l'extrême.

Le prestige de ces athlètes psychiques a été fort entamé dans les régions où s'exerce le plus l'influence occidentale, mais c'est lui quand même qui constitue pour une grande part l'assise du particularisme asiatique.

Un dogme comme celui du karma, commun au brahmanisme et au bouddhisme, est fort puissant aux Indes où il pousse à voir dans les hommes malheureux, infirmes, malades, parias... des coupables qui expient leurs fautes passées commises en cette existence ou en une existence antérieure (cf. p. 155). On se doute qu'une telle conception n'a rien de libératrice à l'égard du problème des castes.

Il est plus curieux encore de constater que le bouddhisme qui prêche la compassion universelle a remporté de grands succès auprès de la caste militaire japonaise des Samouraïs (cf. p. 139), ce qui est vrai surtout de la secte Zen. Ils ne paraissent pas en être devenus moins belliqueux, bien au contraire.

Mais ceci nous amène à parler des volumes qu'a fait paraître le professeur Suzuki. Celui-ci est également un auteur bien informé, puisqu'il enseigne le bouddhisme Zen à Kyoto.

Le Zénisme représente une forme de bouddhisme très particulière où l'esprit japonais a profondément transformé les conceptions hindoues dont il est issu. Il en a gardé les idées-mères : irréalité du monde (non incompatible d'ailleurs avec l'impérialisme!), nécessité d'une transformation psychique radicale. Il remplace aussi en général les interminables discours des philosophes hindous par des apologues brefs et saisissants qui ressemblent beaucoup plus aux haï-kaï, ces poésies typiquement japonaises dont la concision est fameuse et difficilement surpassable.

D'après Suzuki (1, 21), le Zen enseigne les principes essentiels suivants : le zéniste ne doit être esclave ni des mots ni des lettres, pas même des livres canoniques du bouddhisme, il doit rechercher une sorte de révélation intérieure incommunicable, pour laquelle il peut cependant être exhorté utilement par un maître spirituel. Le zéniste doit donc se diriger par une voie abrupte vers la compréhension et la possession de sa réalité intérieure la plus profonde par laquelle il pense devenir un bouddha, c'est-à-dire un homme déifié.

Suzuki consacre de longues pages dans le second volume à cette illumination brusque que les zénistes appellent le *satori*. Cet état est d'ailleurs aussi indescriptible qu'indéfinissable. Nous pourrions chercher en vain à nous en faire quelque idée si, depuis quelques décades, l'affaiblissement du sentiment religieux en Occident n'avait poussé un certain nombre d'hommes à rechercher des extases assez analogues. Les phénomènes qui s'en rapprochent le plus chez nous, ce sont ceux que Nietzsche a décrit sous le nom de sensation de l'éternel retour ou celui que Proust a connu en buttant contre « le pavé de Guermantes » ou en mangeant la fameuse madeleine. Bien entendu, malgré

cette analogie il y a bien des différences, mais l'analogie se trouve dans ce fait essentiel que, dans tous les cas, il s'agit d'un brusque raz de marée intérieur qui projette l'homme hors de sa sensation habituelle de la vie et lui donne l'impression d'une libération vertigineuse. On s'approcherait davantage, d'ailleurs, de la mentalité zéniste en affectant ce genre de visions d'un coefficient explosif assez analogue à celui du surréalisme ou du dadaïsme. Les conceptions des zénistes ont, au surplus, toujours joui d'une grande faveur chez les surréalistes. L'état d'illumination prôné par Breton dans le *Second Manifeste* ressemble de près à celui du satori. Et Bataille n'est pas seulement tributaire de Nietzsche, il s'est beaucoup inspiré des méthodes de concentration découvertes par les Asiatiques; c'est une des grandes influences qui orientent son « expérience intérieure ».

N'y a-t-il pas réciproquement quelque chose de surréaliste dans un poème comme celui que cite Suzuki ?

Une meule octogonale roule à travers les airs;
Un lion couleur d'or s'est changé en roquet;
Si vous désirez vous cacher dans l'étoile du Nord,
Retournez-vous et croisez vos mains derrière l'étoile du Sud.
(II, 40.)

Ce n'est d'ailleurs pas un cas isolé. Qu'on se reporte aussi aux tentatives de description de l'état de satori par des Japonais (*ibid.*, 47-49), et l'on verra qu'il correspond de près à certains états décrits par des poètes modernes.

Ce n'est pas seulement l'Asie, c'est aussi, par une sorte de choc en retour, notre temps, en Europe, qui s'éclaire.

Pour ce qui est du Japon, l'on peut penser que des militaires qui ont recherché des états psychiques très particuliers, moins à des fins poétiques que dans un but de sport psychique, si l'on ose dire, et qui s'y sont entraînés systématiquement, possèdent par là la clé d'un arsenal fort différent des nôtres et qui peut expliquer beaucoup de choses. Surtout lorsque cet entraînement se conjugue avec une conception très différente de la vie et de la mort aussi éloignée du matérialisme que du christianisme.

Cependant, quel que soit l'intérêt des deux livres que nous venons de signaler, il en faut attacher beaucoup plus encore à celui que René Grousset a publié sous le titre : *Bilan de l'Histoire* (Plon, éd.).

On sait, en effet, que l'auteur est un de nos plus éminents orientalistes, et les pages qu'il consacre à esquisser en ce livre l'essentiel de la courbe de l'histoire universelle, et tout spécialement des rapports entre l'Orient et l'Occident, sont appuyés sur de longs travaux antérieurs.

Cet ouvrage est d'abord remarquable par la puissance avec laquelle il balaye nos conceptions trop souvent étriquées, locales, de l'histoire, il nous oblige à resituer l'Occident dans le cours de l'histoire du monde. Qu'il parle de la source des vieilles invasions, des grands voyageurs, des Croisades, des influences lointaines qui s'exercent sur les arts, des guerres médiques ou modernes, il montre que l'Europe n'est pas un monde si clos que nous sommes accoutumés à le croire. En passant, il nous force à reviser bien des notions trompeuses; c'est ainsi que, à propos de l'histoire de France, il nous fait toucher du doigt le rôle du hasard en histoire et comment la royauté de type étatique a mis des siècles à refaire ce que la royauté de type familial avait laissé se défaire.

Mais l'essentiel de son livre semble bien résider dans sa comparaison approfondie de la spiritualité hindoue et de la spiritualité chrétienne.

On n'a pu manquer d'être étonné, en lisant ce que nous disions du bouddhisme et de la secte Zen, par leur absence de religiosité au sens propre du mot. Nous y avons trouvé une métaphysique spiritualiste, mais moniste, un programme d'athlétisme psychique où l'on ne voyait point se profiler de présence divine ni, *a fortiori*, de sentiment d'amour pour un être divin.

Cette lacune capitale est comblée par l'étude de René Grousset qui nous montre comment, après avoir oscillé entre le néant pur et un Absolu impersonnel et anéantissant lui aussi pour l'être humain, l'âme hindoue a peu à peu surmonté le nihilisme irrespirable du pur bouddhisme et y a restauré le sens de la divinité, de l'âme humaine et de la future félicité de l'âme dans la divinité. Il n'est d'ailleurs pas question de systématiser par une simplification inadmissible la complexité des courants qui traversent l'Inde, mais tout de même, au milieu de toutes les vagues de panthéisme qui de temps à autre la submergent et ne cessent d'y errer, le sens d'un Dieu véritable n'y est pas inconnu.

C'est vers lui que montait, à travers des vagues de polythéisme et d'animisme, tel splendide hommage dans les Védas :

Lui qui donne la vie, qui donne la force, dont tous les dieux révèrent les commandements, dont l'ombre est l'immortalité, dont l'ombre est la mort, qui est ce Dieu, que nous l'honorions par des sacrifices ?

Lui par qui existent ces montagnes de neige et la mer avec la rivière lointaine, lui qui a pour bras les régions du ciel, qui est ce Dieu, que nous l'honorions par des sacrifices ?

Lui par qui l'espace est brillant et la terre solide, par qui fut établi le ciel, même le ciel le plus haut, lui qui a mesuré les espaces de l'éther, lui qui seul est Dieu au-dessus de tous les dieux, qui est ce Dieu, que nous l'honorions par des sacrifices ? (p. 112).

Comme le dit Grousset :

Derrière l'Esprit cosmique, l'Inde pressent le Dieu biblique et se tait devant lui : *On ne peut l'atteindre ni par la parole, ni par l'entendement, ni par la vue. On ne peut le percevoir qu'en disant : Il est* (p. 115).

De même encore, Grousset fait admirablement sentir que le sens de la compassion universelle, si fort dans le bouddhisme, n'est évidemment pas le fruit du nihilisme, bien qu'il y soit associé de façon paradoxale; même là, il est un pressentiment de la charité chrétienne.

Elles sont par avance évangéliques les paroles attribuées au Bouddha Câkyamouni : *Faire un peu de bien vaut mieux qu'accomplir des œuvres difficiles. Si on voulait comprendre le fruit des aumônes, on ne mangerait pas sa dernière bouchée de nourriture sans en avoir donné. L'homme parfait n'est rien s'il ne se répand en bienfaits sur les créatures, s'il ne console les abandonnés* (p. 123).

On goûtera entre autres l'exquise analyse que fait Grousset de la peinture hindoue dont il montre l'arrière-plan mystique, et qu'il compare très heureusement à la peinture chrétienne et à l'inspiration religieuse de celle-ci.

Ainsi rend-il un juste hommage à l'art et à la spiritualité indienne, sans omettre du tout de montrer en quoi elle tâtonne encore dans les demi-ténèbres, tandis que le christianisme apporte la pleine lumière non pour des raisons de supériorité raciale, mais simplement parce que l'Occident a accueilli plus tôt que l'Inde les dons de la Révélation.

On ne peut tout lire, même en se bornant aux livres qui en seraient les plus dignes, mais on peut dire sans aucune exagération que *Bilan de l'Histoire* est un maître livre qu'il est indispensable de connaître.

MICHEL CARROUGES.

LIVRES

JOSEPH FOLLIET : *Les Chrétiens au Carrefour*. Éditions de La Chronique sociale de France, 16, rue du Plat. 150 fr., port en sus.

L'esprit de révolution qui souffle de toutes parts et qui est comme l'appel d'air soulevé par l'écroulement d'un monde qui finit, se donne pour objet de renouveler sans tarder les institutions politiques, économiques et sociales. En même temps, son influence a gagné parmi les croyants nombre de fils aimants, mais trop impatients de voir l'Église accélérer son allure à leur gré pour adapter aux besoins de l'heure un apostolat dont certaines méthodes paraissent avoir pris de l'âge. Le mérite de J. Folliet est d'aborder avec une mesure qui n'exclut ni la sympathie, ni la fougue, l'étude des nouveautés dont il serait imprudent de ne pas reconnaître la valeur, sans négliger toutefois de critiquer les excès où il ne serait pas moins regrettable de se laisser tomber. Son livre, qui n'est pas d'un censeur aigre ou morose, éclate de la bonne humeur qui lui est habituelle, et de la santé d'une foi fermement appuyée sur le respect et l'amour de l'Église. D'ailleurs il est à l'aise dans ce domaine de la pensée et de l'action catholiques. Il lui a voué toute sa vie.

Les Chrétiens au Carrefour. Soit. Ce terme de carrefour est à la mode. Il a enterré *La Croisée des Chemins*, assez défraîchie pour avoir beaucoup servi. Il a pris même une extension un peu abusive, puisqu'il désigne également un débat contradictoire. Mais J. Folliet s'en tient au premier sens. Entre les voies qui se croisent devant nous, il nous presse de choisir la meilleure, celle à qui vont les approbations de l'autorité religieuse, sous la forme d'une préface amicalement accordée à son ancien collègue de l'Institut catholique de Lyon par Mgr Ancel, depuis peu évêque auxiliaire du cardinal Gerlier.

Le premier chapitre du livre s'adresse d'abord aux croyants. Il se montre sévère à l'esprit de réforme intempérant. Cependant celui-ci n'y trouvera rien qui le puisse blesser et détourner d'écouter avec profit de justes remontrances. Il ne tirera pas moins de fruit des pages de la fin du livre consacrées à des « Réflexions sur l'impatience ». Sans doute, le corps des fidèles éprouve un malaise qui fait comprendre, même s'il ne la justifie pas, la hâte, chez certains, de courir aux remèdes. Encore faut-il craindre, en y portant la main avec précipitation, de ne pas ouvrir étourdiment l'armoire aux poisons.

Dans son étude approfondie de la crise traversée par le catholicisme français, l'auteur de ce livre ne craint pas de signaler, parmi les causes les plus marquantes, une fâcheuse éclipse du jugement chrétien, associée, chez un trop grand nombre, au penchant de se donner à l'affirmation tapageuse de leur foi plus volontiers qu'à l'observation rigoureuse de ses exigences. Parallèlement, il faut noter une crise de l'Église qui se réveille de son embourgeoisement comme d'un mauvais rêve, toute surprise, dans sa très réelle pauvreté, de se voir étrangère au monde des pauvres gens, et dénoncée par eux comme étant « La Maison des Riches ».

Le remède ? Les censeurs sont trop enclins à oublier qu'il n'est de vrais réformateurs religieux que les saints. Ils liront avec utilité les belles réflexions consacrées par J. Folliet à la sainteté, et notamment à la sainteté des laïcs, qui cherche aujourd'hui sa forme propre et la découvre chaque jour en de multiples essais inspirés et déjà bénis par l'Esprit de Dieu.

La crise du catholicisme n'est d'ailleurs qu'un des aspects du bouleversement général dans la sphère économique, sociale, politique, et du vertige auquel sont en proie les intelligences et les cœurs. Nous trouverons dans *Les Chrétiens au Carrefour* une juste critique des grands courants de pensée

un examen impitoyable et singulièrement pénétrant des symptômes qui se font jour présentement dans l'ébranlement des structures et les soubresauts d'un peuple en mal de révolution. L'opinion personnelle de l'auteur n'est pas pour la probabilité d'une dictature des masses ou d'un despote. Il estime bien plutôt comme James Burnham, dont le récent ouvrage sur la domination croissante des « organisateurs » a fait sensation, que l'humanité va tendre à se ranger sous le pouvoir d'une classe de « techniciens » dont tout, dans notre monde mécanisé, compliqué, dirigé, annonce l'avènement. La nouvelle classe dirigeante s'appuiera sur l'État propriétaire exploitant du secteur étatisé et surveillant du secteur contrôlé. Quoi qu'il en soit de cette opinion, il reste que les chrétiens ont à prendre parti devant les menaces d'un avenir qui ouvre de grandes chances aux excès totalitaires. Leur dédain ou leur ignorance des problèmes temporels seraient également funestes à la société et à l'Église. Leur devoir n'est plus à des condamnations purement verbales. On attend d'eux une étude « technique » des lois et des institutions qui nourrira l'effort d'une imagination « technique » pour les remplacer. Une classe dirigeante de techniciens qui domestiquerait l'État serait une forme du despotisme. Si les chrétiens cédaient à la tentation de la courtiser, l'avenir du catholicisme serait en péril.

Nous ne prétendons pas résumer en quelques lignes un ouvrage aussi riche d'information que d'idées personnelles. Folliet se plaît à dire qu'il est uniquement sociologue. Notre amitié sait tout ce qu'il est encore et dont il n'aime pas à parler. Son œuvre nous apporte encore le témoignage d'un talent d'écrivain, dont la pointe d'humour et les boutades d'enfant terrible font le charme singulier. Comment y demeurerions-nous indifférents ? Nous sommes tous au carrefour. Nous avons à choisir non pas seulement entre des routes, ce qui serait facile, mais entre les sens interdits et permis de chaque route. C'est moins aisé. Ce livre nous y aidera.

C.A.R.

Catholicisme. Hier — Aujourd'hui — Demain. Encyclopédie en sept volumes dirigée par G. Jacquemet, du clergé de Paris. Letouzey et Ané. Fascicule I : *A. — Alvarez.*

Après la première guerre mondiale, l'abbé J. Bricout dirigea la publication d'un *Dictionnaire pratique des Connaissances religieuses*. L'ouvrage étant maintenant épuisé, l'éditeur a préféré à une réédition même améliorée une œuvre complètement nouvelle. La forme de « dictionnaire » a été conservée, où les thèmes sont répartis selon l'ordre alphabétique de leurs titres. Mais la variété de ceux-ci manifeste le caractère encyclopédique de l'entreprise : *abandon à Dieu* et *action française*, *Aaron* et *Alexandre VI*, *actes humains* et *agnosticisme*, *Aix-en-Provence* et *alliance évangélique universelle*, etc. Plus de cinquante collaborateurs apportent à l'entreprise le concours de leurs compétences respectives. Disons simplement ici que les lecteurs de *La Vie Intellectuelle* y retrouveront les noms du P. Congar et de l'abbé Michonneau, du P. Abd-el-Jalil et de l'abbé Hollande, à côté de ceux de Mgr Guerry et Mgr Courbe, des PP. Lebreton, Bonsirven, Jugie, Grumel, Abel, des abbés Bardy, Chirat, Molien, de A. Fliche, Noël Maurice-Denis, etc. Peut-être désirerait-on plus d'ampleur pour certains articles. La difficulté d'une semblable entreprise est avant tout dans le choix et la répartition des notices, plus encore dans l'équilibre de leurs proportions. Toujours les critiques auront beau jeu, chacun selon sa compétence, de déplorer telle omission ou de protester contre la mesure parcimonieuse octroyée à telle doctrine ou à tel personnage. Tous, en tout cas, seront d'accord pour souhaiter la parution rapide des vingt-huit fascicules annoncés. Puisse cette encyclopédie se distinguer par là des entreprises similaires.

A. D.

Vies des Saints et des Bienheureux selon l'ordre du calendrier avec l'historique des fêtes, par les PP. Bénédictins de Paris. Tome IV, avril. Letouzey et Ané, Paris, 1946. 1 vol., 789 pp. (Ne peut s'acquérir que par souscription à toute la collection.)

La lecture de la vie des saints a toujours tenu une place importante dans la curiosité et la ferveur du peuple chrétien. Rappelons l'écho rencontré en Occident au temps de saint Augustin par la vie de saint Antoine, le succès de la légende dorée au moyen âge, le rôle providentiel du *Flos sanctorum* dans la conversion d'Ignace de Loyola, le nombre de vies des saints publiées au temps de l' « humanisme dévot ». Précisément, au moment où se multiplient les traductions de Ribadeneira et les éditions d'Adrien Baillet, une petite équipe se groupe autour du jésuite Bollandus pour entreprendre, sur les bases les plus solides, une étude critique des monuments de l'hagiographie chrétienne. L'œuvre, qui comprend aujourd'hui soixante-neuf volumes in-folio, n'est pas encore terminée. Ce qui est plus regrettable, c'est qu'elle soit si peu utilisée, et que quantité de fables dénoncées par elle continuent à circuler, qui n'ont même pas le mérite d'aider la dévotion ou de charmer le goût. Il faut donc encourager l'entreprise à laquelle s'appliquent les PP. Bénédictins de Paris, poursuivant l'œuvre commencée par Dom Baudot. Il est très souhaitable en effet qu'une publication de ce genre vienne remplacer dans les bibliothèques, ecclésiastiques ou autres, l'ouvrage de Mgr Guérin. Ce prélat commit une véritable escroquerie en vendant sa médiocre marchandise sous le titre de « petits bollandistes ». Ainsi beaucoup, aujourd'hui encore, trompés par l'étiquette, accordent-ils quelque crédit à un ouvrage qui n'en mérite absolument aucun.

Pour chaque jour, l'ouvrage des PP. Bénédictins donne la liste de tous les saints mentionnés au martyrologe romain, avec, le cas échéant, quelques notes critiques très brèves. Il mentionne de la même façon d'autres saints et bienheureux, dont les noms ne sont pas au martyrologe romain. Suivent alors des notices plus développées sur les plus connus de ces saints ou bienheureux, avec des indications bibliographiques. Il s'agit là d'un travail considérable, qui demande à être mené avec attention et précision. C'est pourquoi on regrettera que les éditeurs n'aient pas utilisé pour ce volume l'édition critique du martyrologe romain publiée par les Bollandistes en 1940. De même les bibliographies ne sont pas suffisamment à jour. Des publications antérieures à la guerre n'y sont pas mentionnées, par exemple à propos de sainte Catherine de Sienne, la collection des *Fontes vitae S. Catharinae*, dirigée par le P. Laurent, ou encore l'importante étude de Mme N. Maurice-Denis Boulet sur sa carrière politique. D'autres sondages pour d'autres saints montrent que la bibliographie s'arrête souvent aux années 1936-1937.

Souhaitons plus de rigueur et d'information pour les prochains volumes. L'ouvrage méritera davantage ainsi tout le crédit auquel dès maintenant il a droit.

A. D.

Collection « Les Religions ». Éditions Catholicité, 11, rue des Frères-Vaillant, Lille.

Brochures consacrées à l'histoire des religions disparues ou existantes.

Les trois brochures reçues : *Devant les religions non chrétiennes*, *Le Judaïsme* et *Le Bouddhisme*, apportent au grand public des informations exactes et claires. Il faut louer cet effort d'impartialité et de sympathie fraternelle. On ne pouvait mieux faire en moins de cinquante pages.

Souhaitons cependant que les prochains volumes de la collection fournissent des bibliographies un peu plus abondantes et plus éclectiques. (Ainsi, dix-sept ouvrages sur vingt signalés dans *Le Judaïsme* sont d'auteurs catholiques.)

P. C.

Les plus beaux textes sur la Vierge Marie, présentés par le P. P. Régamey, O. P. Éd. La Colombe. 220 fr.

Les plus beaux textes sur la Vierge Marie, réunis par le P. Régamey, ont paru pour la première fois en librairie il y a cinq ans. C'est aujourd'hui une nouvelle édition revue et augmentée qui nous est offerte.

Les textes, remarquablement bien choisis et fort beaux, sont encore mis en relief par un excellent commentaire où la sûreté du théologien s'allie à la délicatesse de l'artiste pour nous découvrir au passage des joyaux que l'accoutumance nous ferait oublier. Un beau livre. Davantage : un témoin de la conscience que, au cours des âges, l'Église a prise du mystère de Marie. C'est le chant séculaire des chrétiens à leur Mère que nous rend sensible ce florilège où chaque voix, au 1er comme au XXe siècle, reprend en sa tonalité propre l'unique thème, avec une saisissante insistance, une fraîcheur, une piété toujours renouvelées.

V. V.

Henri Guillemin : « *Paroles d'un croyant* » *de Lamennais*. Texte et introduction. Éditions du Livre Français, 1947.

Les *Paroles d'un croyant* — cette « ode à l'humanité » disait Chateaubriand — ont bien vieilli, mais leur ton emphatique, qui déplaît aujourd'hui, ne doit pas faire oublier qu'elles sont un des « classiques du XIXe siècle » et un événement dans la vie politique de la France.

H. Guillemin, dont les lecteurs de *La Vie Intellectuelle* ont pu apprécier la compétence et le talent, fait, à propos de l'énigme de Lamennais, quelques remarques qui méritent de retenir l'attention des chrétiens de notre temps :

« Il accuse l'Église maintenant... de trahir Jésus-Christ, il la maudit comme simoniaque; il s'en sépare pour demeurer, dit-il, avec Celui qu'elle abandonne; c'est lui qui reste fidèle, c'est elle qui a déserté. Or que verrons-nous ? Ce soldat du Christ laissera bientôt entendre qu'il ne croit plus au Christ-Dieu; et il mourra en prescrivant qu'on ne mette rien sur sa tombe, et que la croix en soit bannie. »

P. C.

Paul B. Anderson : *L'Église et la Nation en U.R.S.S.* Traduit de l'anglais par C. Wilczkowski. Paris, Calmann-Lévy, 1947, in-8°, 292 pp.

Ce petit volume est, à notre connaissance, le premier ouvrage en langue française exposant d'une façon suivie, et se basant sur une documentation en grande partie inédite, l'histoire des rapports complexes entre l'Église russe, le peuple et l'État soviétique. L'auteur — un américain spécialisé depuis de longues années dans l'étude de la religion en Russie et ayant longuement séjourné dans ce pays — est particulièrement bien placé pour nous fournir un tableau d'une objectivité scrupuleuse. Il résume sans parti pris l'argumentation des deux camps adverses se disputant l'âme du peuple, qui, tout en maintenant leurs doctrines respectives, sont arrivés finalement à un espèce de concordat permettant même une certaine collaboration sur le terrain patriotique.

L'auteur est très prudent dans ses pronostics. Il semble que sa réserve s'explique surtout par le fait que son ouvrage fut rédigé il y a trois ans et que les additions que comporte la version française ne mentionnent quelques événements plus récents que d'une façon tout extérieure. La brèche ouverte dans le totalitarisme communiste par la nouvelle politique religieuse, l'essor rapide du mouvement religieux devenu à l'heure actuelle un mouvement de masses englobant d'après les estimations les plus récentes environ trente pour cent de la population, ne pouvaient, évidemment, qu'être pressentis vers la fin de la guerre. Le chapitre consacré aux bases chrétiennes d'une collabora-

tion avec la Russie serait aujourd'hui à reviser en certains points, bien que l'on puisse avoir gré à l'auteur de l'avoir traitée dans un esprit très large, étranger à toute politique de blocs dangereuse pour la paix mondiale.

V. V.

Éducateur et martyr : le R. P. Jacques de Jésus[1].

Le R. P. Jacques de Jésus, Carme déchaux, s'appelait Lucien Bunel dans la vie civile. Issu d'une nombreuse et modeste famille normande, ce fut au petit et au grand séminaires, à la caserne, un garçon ardent, quelque peu batailleur. Séminariste et professeur de collège, il s'occupa d'œuvres sociales. Un beau jour, il décida d'entrer chez les Carmes. Après ses années de noviciat et de probation, il fut nommé directeur du collège Sainte-Thérèse de l'Enfant-Jésus, attaché au monastère d'Avon. Fin lettré, professeur des plus originaux et des plus indépendants, grand éducateur, dont le souvenir est demeuré un lien d'amitié entre tous ceux qui l'ont connu. En 1941, en dépit d'avis contraires et prudents, et avec la charitable complicité de M. Remy Dumoncel, maire d'Avon, directeur de la maison d'Éditions Tallandier, il se procure des cartes d'identité pour soustraire de nombreux Français aux recherches allemandes. Il recueille dans son collège des traqués, dont trois élèves israélites M. Dumoncel et le P. Jacques sont dénoncés à la Gestapo, arrêtés, emmenés à Compiègne, puis en Allemagne, dont ils ne doivent pas revenir. Le R. P. Jacques, maltraité par les S.S. à Mauthausen, meurt quelques jours après l'armistice; il avait été si peu nourri qu'il ne pesait plus que trente-cinq kilos.

Une biographie du R. P. Jacques a été esquissée par le R. P. Philippe dans une récente conférence de la Drac et paraîtra bientôt aux *Études Carmélitaines*. En attendant, un recueil des articles, des conférences qu'il a laissées, nous invite à méditer quelques-unes des idées du P. Jacques sur l'éducation[1].

Le P. Jacques estimait que le collège chrétien doit continuer la famille chrétienne, former l'âme à la fois naturelle et surnaturelle de l'enfant. D'après lui, le but de l'éducation, c'est d'enseigner la sainteté, non pas un christianisme étriqué ou édulcoré, mais un christianisme tout ensemble religieux, humain et social s'adressant à l'intégrité de l'homme réel, donnant à l'enfant le sens et la pratique de ses devoirs. Il avait observé que nos familles sont trop souvent hantées par les diplômes, les programmes d'examens et de concours. Il avait observé aussi que nos collèges ne se préoccupent pas assez de la santé, des hérédités, du caractère de leurs élèves, ni de cette période difficile et qui a un retentissement décisif sur l'avenir, la puberté. Ses idées là-dessus étaient à l'encontre de tout ce que l'on peut qualifier d'obscurantisme.

Il estimait que l'éducation est un art, un doigté, une sympathie adroite et vigilante bien plus qu'un code de réglements. Il pensait qu'il faut prendre l'enfant au sérieux, lui apprendre à user de son esprit et de sa liberté; on trouve fréquemment dans ses notes des formules comme celles-ci : le maître doit être plutôt un éveilleur qu'un professeur; il ne faut pas confondre sanction et punition.

La vertu morale qu'il prisait le plus, c'était la droiture, la franche honnêteté. Il préférait la discipline consentie à la discipline imposée. Pour lui, un collège devait être non pas sombre et triste, mais clair et joyeux. Cet éducateur passionné était un optimiste passionné.

Pierre Messiaen.

1. *Parlons des Enfants. En famille. Au collège.* 65 fr. Librairie du Carmel, 27, rue Madame; Procure générale du Clergé, 3, rue de Mézières, Paris-VI[e].

AZIMUTHS

Justification de la théologie : ce problème ancien semble, pour employer un langage actuel, « s'incarner dans » et « se dégager de » plusieurs articles récents. Car les théologiens ne peuvent se contenter comme les apôtres de faire de la théologie sans le savoir : il est plus probablement de l'essence de la théologie d'être consciente et organisée. La nouvelle revue protestante suisse, *Verbum Caro*, devait à son titre d'en traiter. Dès le mois d'août, le livre *Dialogue théologique* lui en fournit l'occasion. J. L. Leuba, qui en fait le compte rendu, cite d'abord quelques lignes du P. Nicolas :

... Nous ne croyons pas qu'une même vérité, si infinie soit-elle, si en dessus de tous nos concepts, puisse aussi vraiment s'exprimer au moyen de métaphysiques différentes. Certes, il y a à travers toutes les philosophies dont se sont servis les chrétiens, des vérités communes, qu'il est peut-être trop optimiste d'attribuer aux perceptions du sens commun, car le bon sens n'est pas la chose du monde la plus répandue, mais qui sont peut-être plutôt découvertes en vertu même des exigences de la foi qui se cherche un monde intellectuel respirable pour elle (p. 148). A celui qui ôterait à saint Thomas le rôle glorieux que nous leur reconnaissons, nous ne craindrions pas d'opposer ce que nous avons de raisons et de possibilités intellectuelles [...] par la conviction que l'abandon des grandes positions de la métaphysique de saint Thomas amènerait peu à peu la ruine de la foi...

A n'en juger que sur ce texte trop bref, une théologie, une métaphysique apparaîtraient nécessaires à la foi, comme l'ozone nécessaire pour assainir l'atmosphère intellectuelle forcément délétère, ou le ballon d'oxigène grâce auquel la foi échappe à une lente asphyxie. Il est évident que l'auteur ne veut pas dire par là que de la Pentecôte à Jean XXII, la foi n'ait survécu que par miracle ou grâce à un thomisme clandestin, qu'il faut être bien subtil pour découvrir chez les Pères, encore que, dans l'histoire des doctrines, le thomisme apparaisse à certains jours comme une notion richement analogique. Ces réflexions ne veulent nullement, pour emprunter quelques phrases trop peu nombreuses à l'article du P. Benoît sur Porphyre (*Revue Biblique*, octobre, p. 571),

minimiser l'élément doctrinal essentiel au christianisme; on veut au contraire marquer combien il reste transcendant par rapport à nos sciences humaines contingentes et reçoit de ce fait une valeur universelle. Les démarches par lesquelles Dieu a agi pour nous et parlé en notre langage sont pleines d'une intellectualité extrêmement riche, mais qui n'a rien d'une science humaine, parce qu'elle dépasse la raison et vient d'en haut. Et c'est parce que cette Révélation est, dans son essence, transcendante et universelle, qu'elle s'accomode de toutes sortes de constructions philosophiques et théologiques, mais ne s'y laisse jamais enfermer. L'histoire le prouve. Voici, en Occident, cette élaboration puissante à l'aide d'Aristote qui a donné le thomisme. Voilà ce courant parallèle qui, chez Origène, Augustin, le pseudo-Denys Bonaventure, a fécondé les principes du platonisme. En d'autres temps et sous d'autres cieux, le donné évangélique pourra être explicité selon d'autres philosophies, hindoue, chinoise, que sais-je ? C'est même souhaitable, afin que la perle évangélique garde toujours son éclat transcendant, accessible à tous, et ne soit jamais confondue avec l'écrin, si beau soit-il, mais forcément limité, dont les hommes l'enserrent.

Tout à l'heure, *une* théologie apparaissait indispensable à la présence de la foi dans le monde. Ici, *des* théologies indispensables à sa transcendance. Si je saisis bien les considérations de J. L. Leuba, la théologie ou plutôt les théologies apparaissent nécessaires à l'équilibre interne du protestantisme, et d'ailleurs fatales comme un reflux :

Ne voyons-nous pas s'amorcer, de nos jours, un dialogue tout semblable entre les partisans d'une « vérité biblique », ouverte, certes, mais intelligible immédiatement par le secours du Saint-Esprit, et les théologiens pour lesquels la fidélité à l'Écriture et le respect de l'œuvre du Saint-Esprit, ne dispensent pas de formuler le message évangélique en des termes sans cesse nouveaux, mais y convient bien plutôt ? Notre « ontologie » biblique (pour ne pas dire bibliciste) n'appelle-t-elle pas le contrepoids d'une dogmatique du mouvement ? En Suisse française, tout au moins, l'avantage semble aujourd'hui au biblicisme, par une conséquence, d'ailleurs étrange, de l'influence de la pensée barthienne superficiellement assimilée. La plus profonde nécessité théologique ramènera — bientôt, si nous ne nous y trompons — l'indispensable reflux des formules contingentes, servantes temporelles (et temporaires) de la vérité éternelle.

Dans le numéro de novembre de la même revue, sous la plume du sympathique pasteur Max Thurian, la nécessité d'une théologie contemporaine à chaque époque apparaît comme une exigence apostolique, et une « répétition du dogme » contemporaine à chaque époque serait une spécification de l'adaptation charitable du chrétien à ses frères du dehors (pp. 162 sq.) :

La répétition du dogme utilise des matériaux philosophiques communs pour les faire servir à la reconstruction de l'édifice de la pensée humaine, selon le type que nous avons en Christ, le vrai temple de Dieu. Et ces édifices se succèdent et varient selon les matériaux philosophiques des siècles, toutefois ils se ressemblent tous, car ils sont tous du même style, celui que l'Écriture a inauguré sous l'inspiration de l'Esprit. La règle du théologien dans cette construction est celle que saint Paul indiquait comme la sienne aux Corinthiens : « *Libre* à l'égard de tous, je me suis *assujetti* à tous, afin d'en gagner le plus grand nombre. » Liberté dans le tout à tous, par amour, voilà cette règle du théologien obligé par sa vocation de faire usage de la philosophie du temps.

Naturellement, le pasteur Thurian est très averti des risques que court la foi à toute nouvelle expérience théologique :

... Certainement, le danger du compromis est réel dans cette incarnation de la Parole de Dieu en parole humaine. Certains Pères n'y ont pas échappé, ni Augustin avec le néo-platonisme, ni Thomas avec l'aristotélisme. M. Barth constate que Calvin et Luther furent « assez platoniciens ». Mais le danger ne légitime pas qu'on ferme les yeux devant la réalité. Au contraire, le sûr moyen pour la théologie d'échapper au danger, c'est d'être bien consciente des courants philosophiques dont elle est obligatoirement tributaire : elle doit donc les posséder pleinement pour les utiliser en les détournant à ses fins... Mais la grande difficulté, c'est qu'un mot évoque et véhicule avec lui son ancien contenu. Et, même si par son nouveau contexte il passe comme par une sorte de résurrection, il reste en lui quelque peu de sa signification humaine primitive. Certains alors, au lieu de ne faire état que de son nouveau sens, s'attacheront à ce qui reste en lui du vieux concept ou du vieux mot (au sens où l'on parle du vieil homme) et croiront alors à un contact intérieur naturel, entre la vérité chrétienne et certaines vérités philosophiques...

Ainsi cette nécessité pour la théologie de faire usage de la philosophie dans les formulations dogmatiques comporte le danger de confondre ou de conduire à la confusion, entre le contenu du dogme, qui est la vérité et le contenant qui permet la prédication et le contact, mais qui peut devenir source

de compromis et d'erreur. Car il est difficile de dépouiller un concept, emprunté à la philosophie, de ce qu'il doit encore à son origine première.

Comment éviter ces dangers ? Le pasteur Thurian apporte ici une solution originale. Je la traduirai, sans la trahir, je l'espère, en disant que la foi dirige immédiatement deux usines, l'une de philosophie chrétienne, qui raffine et transforme la matière première des philosophies dominantes et offre ces éléments semi-fabriqués à la seconde usine, celle de théologie.

C'est là que se place le service de la philosophie chrétienne à la théologie. En contact plus immédiat que celle-ci, de par sa vocation avec les philosophies, elle peut lui choisir et apprêter son matériel philosophique indispensable, en le faisant déjà passer par le feu d'une critique inspirée par la foi.

Et s'adressant à un auditoire œcuménique, le pasteur Thurian conclut sa conférence par des phrases qui rappellent son introduction, en insistant sur la nécessité pour chaque confession chrétienne de prendre une conscience plus aiguë de sa métaphysique propre.

Nous nous arrêterons là, au seuil de ce problème d'une philosophie chrétienne qui nous paraît très important pour notre effort œcuménique. Si nous savions mieux méditer sur le lien métaphysique des concepts que nous utilisons dans nos théologies respectives, si nous savions aussi les préparer mieux, nous serions placés sûrement devant les vrais problèmes, plus conscients de nos oppositions irréductibles et de celles au contraire qui sont offertes à nos efforts de synthèse. Je ne vois pas de problème plus urgent, pour préparer une meilleure compréhension de nos développements dogmatiques divergents ou complémentaires.

Je me permets de n'être pas en tout convaincu. En premier lieu, si grande que soit normalement la charité théologale des théologiens — on lira sur ce point des pages intéressantes, puisqu'elles sont de Dom Jean Leclercq, dans la *Revue des Sciences religieuses*, de la Faculté catholique de Strasbourg, pp. 121-148. Je ne crois pas facile, ni apologétiquement fécond, à un théologien de se faire hégélien ou plotinien par charité. On devient ce qu'on est, artistotélicien ou stoïcien. Ce n'est pas être, je crois, marxiste ni protagorien, mais possiblement thomiste, que de faire la part chez un philosophe, non seulement de la classe économique, ou du milieu social, ou de la conjoncture astronomique dans la sphère des intelligences, mais encore du tempérament et des sécrétions internes. *Homo et sol generant philosophum*. Et peut-être même les théologiens naissent-ils contensoniens ou wolfiens. Et comme ils sont vertueux, ils font de nécessité vertu, et, de leurs dispositions naturelles, ils font des *habitus*.

En second lieu, je ne vois pas bien, sans doute parce que je ne suis pas de nature philosophe chrétien, et qu'il faudrait peut-être, pour m'y convertir, une retraite sur la charité, ce que peut être une philosophie chrétienne, ni par conséquent son rôle de sauvegarde de la foi pour les théologies. J'ai l'impression que la philosophie chrétienne est une notion hybride et violente, qui par des définitions procustiennes et historiquement arbitraires, veut de l'extérieur faire collaborer deux réalités qui affichent toutes deux des prétentions égales à absorber l'autre. Si on crève en effet la litote grâce à laquelle la philosophie, humblement, ne se donne que pour une recherche amoureuse de la vérité, on voit que toute doctrine qui se dit philosophie prétend définir et être la sagesse, une vision du monde totale, qui donne un

sens à la vie de l'homme. La philosophie exprime chez les aristocrates païens à tempérament intellectuel le mouvement profond qu'on appelle religion chez les prolétaires païens. Les premiers utilisent par préférence les arguments et les mythes, les seconds les cultes et mystères collectifs. Mais peut-être pourrait-on appliquer aux philosophies païennes les catégories que l'on applique aux religions païennes, et distinguer par exemple les philosophies naturistes, universalistes, civiques, et les philosophies de salut, et observer sur les deux lignes la même évolution parallèle. Dans ce cas, les victoires du christianisme, comme elles ont tué la religion païenne, auraient également tué la philosophie au sens ancien du mot, et transmis ses tendances, ses prétentions et ses dépouilles à la théologie. En d'autres termes, une théologie chrétienne serait pour un païen une philosophie bâtarde, et une philosophie païenne serait pour un chrétien une théologie avortée. Et les similitudes de tempérament entre un philosophe et un théologien ne feraient que rendre plus vive l'opposition profonde des sagesses, comme le P. Daniélou le montre dans son parallèle entre Celse et Origène (*Nouvelle Revue Théologique*, novembre 1947, pp. 930-941), article intéressant sur lequel j'aimerais revenir. Dès lors, ou la philosophie chrétienne serait une théologie honteuse, ou se réduirait à n'être qu'un concordisme de pièces détachées, d'une part d'une théologie, d'autre part d'une philosophie, mais que resterait alors de la structure sapientiale et donc totalitaire où christianisme et philosophie voient leur réalité et leur valeur propres ?

Je m'excuserais d'avoir tant parlé, si les intérêts œcuméniques et le danger pour eux des accords superficiels, que le pasteur Thurian voit à juste titre engagés dans ce problème, ne me paraissaient appeler sur ces notions des éclaircissements. Car si je comprends bien sa conférence, l'opposition du catholicisme et du protestantisme serait l'opposition de deux théologies, de deux formulations dogmatiques, pour lui prendre une expression à laquelle dans l'Église catholique on donnerait, je crois, un sens plus restreint. Et ces formulations dogmatiques, à leur tour, étant des utilisations et adaptations chrétiennes de philosophies différentes, c'est sur le terrain des philosophies chrétiennes antérieures aux théologies, qu'il faudrait d'abord porter la discussion œcuménique :

> Nous avons été tant habitués à des oppositions catégoriques ou, ce qui est pire, à des ententes illusoires, parce que sans profondeur, que je vais paraître manquer de foi dans les quelques remarques suivantes. Je crois nécessaire cependant, à toute foi qui ne veut pas être illusion, un exorcisme qui touche au fond même de notre pensée et discerne nos démons, puissances et autorités, toujours à l'affût et prêts à ressurgir, même après une union, si parfaite puisse-t-elle sembler. Je voudrais donc procéder au discernement de nos esprits respectifs principaux, à la lumière desquels il convient de toujours tempérer nos enthousiasmes unionistes et nuancer nos affirmations les plus accordées...

Je crois utile de reproduire pour mes lecteurs les phrases où le pasteur Thurian tente de caractériser les deux courants métaphysiques catholique et protestant. La citation est un peu longue, eu égard au caractère littéraire et typographique des *Azimuths*, mais il est bon parfois de se regarder dans un autre miroir que celui où l'on s'admire d'ordinaire. Et l'on y trouve cités plusieurs noms fort sympathiques à nos lecteurs, si nous en avons :

> Lorsqu'un certain catholicisme parle de Dieu, de sa nature et de son œuvre, nous sommes toujours étonnés de voir ce Dieu conçu plutôt comme un être

divin que comme un Dieu vivant. Le P. Chifflot, dans un article sur la théologie naturelle, s'exprime ainsi : « La Parole créatrice n'est donc pas proférée en vain; elle donne l'être » (*Rencontres*, 13, p. 28)... Alors que nous voyons Dieu avant tout comme une Personne vivante qui prend un contact moral avec nous, en nous adressant sa Parole, le catholicisme nous semble le considérer généralement comme l'Être communiquant de l'être à sa créature.

Ces deux courants métaphysiques essentiels se manifestent en trois positions secondes que je suis obligé maintenant de schématiser.

S'il est vrai que c'est au nom de la transcendance du Dieu créateur que saint Thomas a été amené, contre le panthéisme larvé des théologiens musulmans, à déclarer que « déprécier les créatures, c'est déprécier la puissance créatrice de Dieu » (Cg., 3, 69), on ne peut nier qu'après lui et par un retour imprévu, la pensée catholique a été pénétrée d'un certain esprit d'immanence. Le protestantisme, au contraire ne croit jamais insister assez sur la transcendance divine. Et concernant l'honneur que nous croyons devoir rendre à la créature, à l'homme, à la tradition, à l'Église, il rappellera la réaction de Barnabé et Paul, qui, apprenant qu'on les prend pour des dieux, s'écrient : « Nous ne sommes que des hommes, de la même nature que vous, et nous vous annonçons l'Évangile, afin que vous vous détourniez de ces vaines idoles et que vous convertissiez au *Dieu vivant* qui a fait le ciel, la terre, la mer et tout ce qui s'y trouve » (Actes, XIV, 15).

Deuxième attitude conséquente à sa métaphysique de l'être. Ce catholicisme incline toujours vers un certain physicisme selon lequel la grâce devient une chose, alors que, pour le spiritualisme protestant, elle reste toujours une attitude personnelle du Dieu vivant. Ce physicisme est particulièrement sensible en la doctrine des sacrements... Le vrai spiritualisme protestant (il vient de citer le pasteur Deluz, à ses yeux crypto-catholique), non pas celui de Zwingle, doit être ici rappelé par le texte maintes fois répété : « Les paroles que je vous ai dites sont *Esprit et vie* » (Jean, VI, 63).

Enfin, troisième position caractéristique de la pensée catholique, elle est optimiste de nature, et c'est une conséquence normale de sa métaphysique de l'être. Selon M. Gilson : « Une nature ne peut se corrompre sans cesser d'être une nature. On n'éclaircit rien en ajoutant qu'elle n'est pas *totaliter corrupta*, car une essence est indivisible, et l'idée même d'en supprimer une partie, en gardant le reste, n'a aucun sens... Bref, une nature corrompue est une nature malade, mais c'est une nature... Que dirons-nous donc d'une nature guérie ? » Le protestantisme, au contraire, reste un pessimisme naturel. Pour lui, c'est toujours « une chose terrible que de tomber entre les mains du *Dieu vivant* » (Hebr., X, 31).

Les généralisations sont toujours un peu dangereuses. Je ne puis juger si tous les protestants signeraient cette description du pessimisme. Le pasteur Thurian déclare en un endroit que M. Barth exagère; on dirait volontiers que, depuis la chute, le Yahvé barthien ne veut plus ni voir ni toucher du bout des doigts l'Adam qu'il avait courageusement pétri. D'autre part, j'ai lu dans *Verbum Caro* (août, p. 132) l'effarement du bon M. Guisan devant les oracles du professeur Ellul. En ce qui concerne le catholicisme, un exégète un peu pointilleux dirait que dans leur réplique de Lystres Paul et Barnabé caractérisent le Dieu vivant justement comme celui qui a fait le ciel et la terre. La même métaphysique se retrouve dans le discours à l'Aréopage dans la prière de la communauté primitive lors de la persécution (Actes, IV, 24), comme un écho de la métaphysique des psalmistes et des prophètes. On pourrait opposer à l'exégèse ici donnée du discours de Lystres la réplique de Jésus (Jean, X, 35) : « Si [votre loi] traite de dieux ceux à qui s'adresse la parole de Dieu, et l'Écriture ne peut être déliée... » On pourrait remettre la citation de M. Gilson dans le contexte de la *Somme* (Ia IIae, q. 85, a. 1), dont l'optimisme métaphysique se tempère de nuances fort suggestives. Mais à quoi bon ce ping-pong de références. On voit ici clairement qu'un texte, même un texte ma-

jeur de la Bible, est comme ce visage en gros plan dont parlait récemment un critique dans *Temps Modernes*. De soi inexpressif, mais introduit successivement dans des séquences très différentes, ce même visage se chargeait par induction d'un sentiment tendre ou triste ou joyeux ou ironique. Le pasteur Thurian partage sans doute cette persuasion, et c'est pourquoi il ne fait pas appel à sa conviction scripturaire pour dérimer le débat œcuménique.

Mais alors un nouveau problème est soulevé. Si les deux confessions se définissent surtout par des courants métaphysiques différents, ces deux courants sont-ils inconciliables ou réconciliables ? Dans ce dernier cas, le seront-ils par un « gentlemen agreement », et au prix de quels sacrifices mutuels, ou par un arbitrage, et quelles en seront l'instance et les normes ? Car les deux parties risquent de justifier leur métaphysique par leur foi, réalité surnaturelle inaliénable, ou par leur tempérament, réalité naturelle inaliénable, à moins qu'elles ne justifient leur tempérament par leur foi. Le problème, ainsi posé, est insoluble, et je comprends que le pasteur Thurian soit œcuméniquement pessimiste et non seulement par métaphysique, mais encore par réalisme. La difficulté théorique est d'ailleurs accrue des difficultés existentielles fatales en tout schisme qui se prolonge, et dont la durée encourage les frères séparés à se définir doctrinalement par l'autre, c'est-à-dire contre l'autre, à durcir ses institutions, à purifier ses mœurs de toute contamination, à transporter dans la politique la mystique, à accumuler sans cesse de nouveau motifs d'opposition pour justifier d'anciens mobiles qui ne changent pas. Toutes choses peut-être secondaires, mais dont l'importance a été remarquablement montrée par Christopher Dawson, dans son livre *Judgment of Nations*.

Je préfère croire que le problème est mal posé, tout en louant le pasteur Thurian d'avoir mis le doigt sur la difficulté majeure d'une confession en face d'une autre, et je dirais aussi volontiers sur la difficulté majeure du catholique en face de son Église.

Car il n'est pas si facile que cela d'être catholique, réellement catholique, et justement parce que l'Église catholique est de fait catholique, dans le temps et dans l'espace. Sa complexité et ses disparates apparents déroutent toujours l'observateur extérieur même sympathique, comme le pasteur Lestringant le marquait dans un article que j'ai autrefois cité. Et, pareillement, le fidèle. Optimiste ou pessimiste, sensible surtout à ce qu'il appelle richesses ou misères de l'Église, le fidèle désireux d'organiser consciemment sa vie parmi une telle complexité risque de se fier à ses préférences instinctives, pour définir ce qui lui paraît sain ou primordial dans l'Église, pour trier le bon grain, qu'il met en son grenier, de la paille qu'il laisse aux « faibles » ou aux « rudes ». S'il a un tempérament de fils du tonnerre (Marc, III, 17), il peut avoir la tentation d'appeler le feu du ciel sur le reste. Comme autrefois à Corinthe, la concurrence des charismes peut mettre en péril l'unité de la paroisse, et les querelles de l'avant-messe pulvériser la fraternité et l'égalité de la Cène. La largeur d'esprit, de cœur et de mémoire de l'Église sont un scandale pour beaucoup, ou plutôt pour chacun des tempéraments individuels et collectifs. La science théologique, historique ou théorique, peut alors se mettre au service des passions et des étroitesses et entretenir la *rabies theologica*. Et chaque famille théologique a ses dangers. Individualistes, les théologies de salut risquent l'illuminisme. Les collectivités théologiques, si elles sont locales, risquent l'insularisme, le gallicanisme ou toute autre forme de théologie civique; si elles sont nomades ou volan-

tes, elles peuvent être tentées d'envahir. Contre toutes ces tendances, optimistes ou pessimistes, personnalistes ou communautaires, fâcheusement centrifuges ou fâcheusement centripètes, contre tous ces impérialismes, l'histoire, dès les Actes des Apôtres, montre que l'Église a dû lutter. Sa centralisation, son intervention de plus en plus fréquente paraissent à certains, à certaines heures, imposer une discipline bien douloureuse, à d'autres un rappel et un appel à la charité, en tous cas la maintenance du *sacrum convivium* dans la fidélité à la parole de Dieu. Tout charisme, toute théologie, tout prophétisme, tout pouvoir de juridiction, limité dans son exercice immédiat, garde ainsi pour perspective totale l'Église entière, qui se définit non par une fonction, mais par le « Corps », non par une théologie, mais par une foi, non par une mentalité, mais par *un Esprit*.

Et l'Église le montre, en fait, en acceptant côte à côte des saintetés et des sagesses fort diverses, ou encore en désolidarisant explicitement ce que nous appelons formulations dogmatiques des théologies mêmes et des communautés qui les ont le plus puissamment promues ou justifiées.

Mais n'a-t-elle pas des préférences qui peuvent marquer des collusions profondes ? Sans doute, l'Église encourage tantôt telle dévotion ou tendance, apostolique, ou liturgique, ou théologique, mais en les référant à l'ensemble. Quand d'ailleurs l'intégrité de la foi ou des mœurs n'est pas en cause, des raisons de sécurité ou d'efficacité ou de mentalité jouent légitimement, selon les circonstances. Et la succession des derniers papes montre que les suprêmes charismes de l'Église s'équilibrent dans le temps comme dans l'espace. Encore faut-il, plus que ne le font, de bonne foi, les non-catholiques, distinguer. Prenons par exemple cet optimisme que le pasteur Thurian voit dominer dans le catholicisme. Il faudrait d'abord noter qu'à une mentalité protestante peut paraître optimiste une affirmation qui, à un catholique, apparaît incolore. Il faudrait ensuite le définir. Peut-être alors s'apercevrait-on qu'un certain optimisme métaphysique peut coexister légitimement avec un certain pessimisme existentiel, comme la *Somme théologique* avec *La Cité de Dieu*, comme la Genèse avec l'Apocalypse, comme une vie active avec une vocation contemplative. D'autre part, il ne faudrait pas attribuer sans discernement à l'Église toutes les expressions que donnent de cet optimisme apôtres ou théologiens, ni même, on l'a vu, prêter à saint Thomas toutes les simplifications et généralisations de l'axiome : « La grâce suppose et ne détruit pas la nature », il faudrait voir ce qu'il entend par nature et par grâce. Ces sortes d'axiomes, il faut autant de précautions à les manier que pour l'énergie atomique. Enfin, il ne faut pas supposer uniquement des justifications métaphysiques à cette insistance sur l'optimisme; elle peut avoir des raisons éternelles, des raisons aussi de conjoncture; elle peut être un aiguillon contre l'engourdissement des catholiques, comme une réaction tactique au manichéisme instinctif ou au pessimisme protestant : si la Réforme n'avait été si pessimiste, peut-être Rome apparaîtrait-elle moins optimiste.

Pour conclure, le catholicisme est plus complexe, plus catholique que ne le fait souvent l'apologétique ou la controverse. Mais ferai-je un reproche au pasteur Thurian de céder un peu, par la faute peut-être de certains théologiens, à cette tentation de bloquer et de simplifier, tentation que j'appellerais volontiers catholique, parce que, d'une part, elle menace l'essence propre de la catholicité, et que, d'autre part, les catholiques sont plus exposés pour leur catholicisme et qu'ils en seraient les premières victimes, si l'Église catholique n'était en même temps romaine.

Calendrier

ROME. — M. Bollaërt est reçu par le pape (*21 janvier*). — Deux visiteurs apostoliques sont chargés d'informer le Vatican sur les besoins des réfugiés orientaux en Europe (*25 janvier*). — Le Saint-Père reçoit en audience M. David Waddington, inventeur d'un système de photographie en couleurs et qui a présenté au Pape son portrait (*25 janvier*). — Une commission internationale est créée au Vatican pour étudier les moyens d'améliorer la production des films catholiques (*4 février*). — Le Pape fait parvenir un don important destiné à venir en aide aux sinistrés du diocèse de Strasbourg (*5 février*). — Pie XII préside l'ouverture des travaux annuels de l'Académie pontificale des Sciences (*8 février*). — L'*Osservatore* dénonce en termes très vifs la campagne anticléricale menée par le *Front Démocratique* en Italie. — Une délégation d'une association israélite est reçue par le Pape (*9 février*). — Un décret de la Propagation de la Foi nomme le P. Jeson vicaire apostolique de l'Alaska. — Selon des informations publiées par la presse italienne, le Saint-Père aurait délégué une partie de ses pouvoirs souverains à ses représentants en Pologne, Hongrie, Yougoslavie et Lithuanie. Un service solennel est célébré à l'occasion de l'anniversaire de la mort de Pie XI (*10 février*). — Mort du cardinal Granito Pignatelli di Belmonte, doyen du Sacré-Collège (*16 février*).

FRANCE ET UNION FRANÇAISE. — *Paris* : Journée d'études des aumôniers militaires de la région de Paris (*26 janvier*). — Réunion annuelle de l'Union catholique des Services de Santé (*7 février*). — A l'occasion du mercredi des Cendres, les artistes parisiens se réunissent en l'Église Saint-Germain-l'Auxerrois (*11 février*). — *Lourdes* : S. Ém. le cardinal Saliège préside les fêtes du quatre-vingt-dixième anniversaire de la première apparition de la Vierge (*12 février*). — *Saint-Malo* : En présence du cardinal Roques, 22e pardon des Terre-Neuvas (*15 février*). — *Paris* : Ouverture du Carême de Notre-Dame prêché par le R. P. Riquet (*15 février*). — Le cardinal Liénart consacre sa lettre pastorale de Carême à « Notre foi en Dieu », le cardinal Suhard au « Sens de Dieu », le cardinal Saliège à « L'actualité du catholicisme » et le cardinal Gerlier à l'Action catholique. — *Paris* : Mgr Beaupin prononce à la Sorbonne une conférence sur « L'Église catholique et les institutions internationales d'aujourd'hui » (*18 février*). — Mgr Lefèvre, de la Congrégation du Saint-Esprit, est nommé vicaire apostolique à Dakar (*1er février*). — *Bône* : Réunion annuelle des évêques d'Afrique du Nord (*10 février*).

L'ÉGLISE DANS LE MONDE. — *Allemagne* : Le Cardinal Frings, archevêque de Cologne, demande aux autorités d'occupation alliées « un accroissement immédiat des importations de denrées alimentaires » (*27 janvier*). — Le gouvernement américain autorise à Francfort la publication d'une revue allemande de science missionnaire, *Paulus* (*30 janvier*). — Réunion au Théâtre de Dusseldorf pour célébrer le souvenir de trois dirigeants du mouvement ouvrier catholique tués par les nazis (*15 février*).

Autriche : Quarante prêtres autrichiens se sont réunis à Linz pour étudier les problèmes de la jeunesse ouvrière et l'action de la J.O.C.

États-Unis : Assemblée annuelle de la Société catholique de Sociologie à l'Université de Saint-Louis (*30 janvier*). — *Boston* : L'archevêque fait des démarches en vue de louer le paquebot *Queen Mary* pour transporter en Europe les pèlerins de la « Doctrine Chrétienne ». — *Washington* : Dans une lettre pastorale, l'épiscopat américain dénonce les méfaits du laïcisme et déclare notamment : « Le laïcisme aboutit enfin dans les relations internationales à la violation de la loi de Dieu aux dépens des petites nations. »

Pologne : Après une interruption de huit ans, un périodique catholique publié par la Compagnie de Jésus reparaît.

Tchécoslovaquie : Les évêques ont adressé au gouvernement un quatrième mémorandum protestant contre le projet de loi instituant l'école unique. — L'épiscopat, réuni en Assemblée extraordinaire, décide d'interdire aux prêtres de se présenter aux prochaines élections sans une autorisation formelle (*15 février*).

U.R.S.S. : L'agence Tass annonce la « complète liquidation » de l'Église Uniate, qui comptait avant la guerre quatre millions de fidèles en Ukraine.

Grèce : Le gouvernement militaire de Rhodes a confisqué la cathédrale et l'archevêché pour les remettre au métropolite orthodoxe (*25 janvier*).

Suisse : Fribourg, réunion du conseil du mouvement international des intellectuels catholiques (*25 janvier*). — Réunion de la commission de coordination des organisations catholiques représentées à l'U.N.E.S.C.O.

Indes : De diverses sources, il se confirme que les minorités chrétiennes du Pakistan sont l'objet de persécutions dues au nationalisme musulman.

NOUVELLES ŒCUMÉNIQUES. — *France* : A Metz, une réunion commune entre protestants et catholiques a clos la semaine de l'Unité chrétienne (*25 janvier*). — Le pasteur Boegner vient d'adresser une lettre au président de la République sur le problème de la justice politique. Il déclare notamment : « Nous nous sentons tenus de dénoncer énergiquement l'usage de méthodes policières qui, en Indochine et à Madagascar aussi bien que dans la Métropole, révèlent les traces profondes laissées chez certains de nos compatriotes par les procédés abominables de la Gestapo » (*12 février*).

Rome : Le Saint-Père, apprenant la mort de Gandhi, a exprimé sa tristesse « pour la perte du grand homme qui était le chef spirituel de millions d'Indiens et qui a toujours lutté pour la paix » (*31 janvier*).

Chili : Dans une lettre pastorale, le cardinal Caro, recommandant aux catholiques la méditation de la Bible, cite en exemple les protestants.

Suisse : Le Conseil œcuménique des Églises se réunit à Genève pour préparer la conférence qui se tiendra à Amsterdam du 22 août au 5 septembre (*25 janvier*). — Des savants catholiques et protestants étudient à Berne les problèmes de conscience posés par l'utilisation des découvertes scientifiques à la guerre.

PEUPLES ET CIVILISATIONS

M. Brélivet. *Le Nationalisme vietnamien en face des Prétentions françaises sur le Viet-Nam.*

La venue de l'ex-empereur Bao-Daï à Genève, puis en France, a de nouveau attiré l'attention sur les événements d'Indochine. Peu de Français sont à même de les comprendre, guère plus s'en soucient. Les uns obéissent aux consignes du communisme; les autres ne veulent pas démordre d'un colonialisme désuet. Avant de prendre parti, il serait peut-être sage d'interroger les Vietnamiens eux-mêmes sur ce qu'ils espèrent et sur ce qu'ils redoutent, contre quoi ils sont décidés à lutter. Un prêtre français, qui a vécu longtemps au milieu d'eux, rend ici témoignage en leur nom.

R. Schwab. *Gandhi hindou.*

H. Muller. « *La Mort de l'État républicain* ».

E. Dolléans. *De la « Sainte Famille » au « Retour à l'Éternel ».*

A. Viatte. *La Candidature Wallace.*

D'eux-mêmes les titres de ces notes sont suffisants pour en indiquer l'importance et l'actualité. Peut-être est-il bon de signaler que l'étude d'Édouard Dolléans concerne les rapports entre Marx et Proudhon, question qui, pour être d'ordre théorique, n'en demeure pas moins d'un intérêt primordial pour la pensée de notre temps.

Livres *En lisant les revues* *Calendrier*

LE NATIONALISME ANNAMITE EN FACE DES PRETENTIONS FRANÇAISES SUR LE VIET-NAM

La plupart du temps, quand les Français abordent l'épineuse question du conflit franco-vietnamien, ils la situent dans la perspective des *droits* et des *devoirs* de la France. C'est de cela, d'abord, qu'ils se préoccupent.

Or, le temps est révolu où les grandes puissances pouvaient régler *motu proprio* le sort des nations placées sous leur tutelle. En 1940, la cour d'Annam a profondément ressenti la peine de voir passés directement de la France au Japon, par-dessus la tête des Annamites et sans qu'ils eussent été consultés, les accords militaires relatifs à la défense de l'Indochine. N'eût-il pas été élémentaire, que le gouvernment protégé fût invité à dire son mot dans une question qui le concernait au premier chef?

En ce qui concerne l'Indochine de 1947, M. Gourou a fait éditer, par le Centre d'Études de Politique étrangère, une remarquable petite plaquette intitulée *L'Avenir de l'Indochine*. Les idées de M. Gourou sont fort intéressantes et son plan dénote une compétence, une honnêteté scientifique incontestables. M. Gourou est un des hommes qui connaissent le mieux l'Indochine. Il n'avance rien qui ne soit solidement appuyé.

Mais lui qui n'est ni un théoricien en chambre, ni un réaliste aux vues bornées, sachant prendre garde au côté humain du problème qu'il s'attache à résoudre, après qu'il a formulé son avis, vient buter contre une interrogation capitale :

Nous avons parlé raison, dit-il page 23, nous avons dit ce qui nous

paraissait conforme aux réalités géographiques. Que se passera-t-il si les dirigeants vietnamiens se refusent à écouter la voix de la raison et subordonnent toute leur politique à la revendication totale, à peine voilée par des concessions de pure forme ?

Et il conclut son étude en rappelant à nouveau l'inanité de tous les efforts qui viendraient se heurter à l'obstacle insurmontable d'un raidissement des Annamites dans la passion nationaliste :

Il est impossible pour la France de participer à cette œuvre de relèvement économique si elle rencontre l'hostilité résolue des vietnamiens. Un problème politique se pose donc avant toute entreprise de rénovation économique.

Je ne me prononce pas sur la justesse des vues de M. Gourou, je note simplement le caractère de condition *sine qua non* qu'il donne à l'apaisement des esprits.

Un prêtre n'a pas à faire de la politique. Il n'a pas non plus, comme prêtre, de compétence spéciale pour décider de l'heure où il convient d'émanciper les peuples; il a par contre, je pense, le droit d'être à ce point incorporé à la masse des hommes à qui il fit don de sa vie, qu'il ressente pour ainsi dire physiquement ce qu'ils ressentent eux-mêmes et prenne à son compte leurs aspirations.

Les Annamites sont-ils en droit de réclamer leur indépendance? Sont-ils fondés, objectivement parlant, à la réclamer dans toute l'acception du terme? Je ne veux pas le savoir ici. Ce que je sais, c'est qu'ils tiennent à cette indépendance et qu'ils sont, du moins pour la fraction la plus dynamique de la population, fermement résolus à se l'assurer. De cela, je puis rendre témoignage.

Je viens verser des faits, des faits d'ordre psychologique, au dossier de la question franco-vietnamienne. Ils contiennent par eux-mêmes l'indication certaine des conditions préalables d'un retour à la paix, dans le pays du Viet-Nam, à une paix qui réalise l'acquiescement unanime et permette aux âmes, guéries de leur fièvre, de penser à autre chose qu'à l'injure faite à l'honneur national, de penser à faire œuvre constructive, à développer leur capital humain, de songer à leur salut.

*
* *

Il est bon, pour se rendre compte de ce que peut être le sentiment national au pays du Viet-Nam, de faire en traits rapides l'histoire de ces dernières années, de remonter un peu en arrière.

I. — Sous le régime du protectorat français

1) *Avant la défaite de 1940.*

Déconcertés par la poussée de fièvre nationaliste et xénophobe observée chez les Annamites après l'effondrement de la puissance française, beaucoup de Français se ralliaient à l'explication facile que le phénomène ainsi enregistré était dû à l'inoculation du virus japonais. La thèse était séduisante, elle plaisait, mettait à l'aise, et évitait l'aveu pénible d'un échec. Il est désagréable d'avoir à constater que, après quatre-vingts années de vie commune, on a abouti à se faire détester.

« Le peuple du Sud pacifié » — c'était le nom qu'on donnait autrefois à l'Annam — le peuple annamite n'était-il pas autrefois le plus doux de tous les peuples, le plus respectueux de l'autorité établie, le plus amoureux de l'ordre hiérarchique, le plus attaché à la paix ? N'avait-il pas apprécié justement la *Pax gallica*, la paix et la justice françaises ?...

Accordons que durant les quatre années qui précédèrent la chute de leur puissance, les Japonais ont mis à profit les possibilités qui leur étaient données du fait des accords militaires concernant la défense commune de l'Indochine par les deux armées japonaise et française occupant simultanément le pays. L'idée de pan-asiatisme, celle surtout de coprospérité faisaient leur chemin dans l'esprit des Annamites. Il ne faut cependant pas exagérer l'importance de ce phénomène. Après tout, le principe de la souveraineté française n'était pas contesté par le Japon. C'était là le principal pour sauver la face vis-à-vis des Annamites. Toutefois, l'isolement économique et même politique de l'Indochine par

rapport à la métropole avait pour effet de lui faire retrouver ses voisins, de la réintégrer dans le système de l'Asie du Sud-Est et de l'Extrême-Orient. Les Annamites découvraient en quelque sorte des partenaires que le régime colonial, contre la nature des choses, leur avait fait pratiquement ignorer.

Par ailleurs, du fait singulièrement de la propagande des gendarmes (Intelligence Service ou plutôt Gestapo des Nippons), le sentiment racial venait déboucher dans la xénophobie chez la plupart des amis que les Japonais s'étaient faits parmi les Annamites.

Mais tout cela est bien secondaire, en somme. Ce qui compte, c'est que les Annamites étaient déjà à ce moment-là profondément nationalistes, qu'ils l'ont toujours été, que les excitations du dehors n'ont nullement abouti à créer quelque chose d'artificiel dans leurs dispositions sur ce chapitre.

Les Japonais n'ont fait qu'apporter l'étincelle qui accélère la composition d'un mélange gazeux. Mais celui-ci existait déjà.

a) *Les vrais amis*, les amis sincères et convaincus de la France étaient en fait assez peu nombreux, du moins au Tonkin; c'est bien rarement que l'on entendait des Annamites faire profession d'aimer la France comme une grande patrie simultanément avec leur petite patrie. Rares encore étaient ces Annamites réfléchis, réalistes surtout, et modérés qui, se plaçant sur le terrain des faits historiques, disaient : « Il n'a pas tenu à nous que les Français viennent, mais la France nous a marqués. Que nous le voulions ou non, nous sommes ses fils d'une certaine façon; nous lui devons de ce fait une sorte de piété filiale. »

J'ai rarement entendu un semblable langage.

b) Cependant, le peuple annamite n'est pas naturellement xénophobe; il aurait même une sorte de parti pris de sympathie, mélange à la fois de curiosité enfantine et de disposition débonnaire, vis-à-vis de l'étranger. *Dans la masse*, donc, la France avait grand crédit, et la vue des Français circulant librement depuis la porte de Chine jusqu'à la pointe de Camau ne provoquait pas de manifestations hostiles. C'était d'abord une sorte de crainte et de méfiance liées au souvenir de procédés, hélas! trop souvent expérimentés, d'exploita-

tion ou de traitement désinvolte marquant une totale absence du souci des égards; mais, somme toute, partout où les Français se montraient sous des jours aimables, on ne demandait pas mieux que de leur manifester une certaine cordialité. La France avait le crédit dont bénéficient les gens en place auprès des simples.

c) *Les fonctionnaires* se trouvaient dans une position semblable, et de même aussi tous ceux qui vivaient du régime établi. Il y avait, certes, des mandarins qui croyaient fermement à la nécessité d'une loyale collaboration franco-annamite, mais un bon nombre, apparemment serviteurs complaisants et quelquefois même serviles des résidents français, entretenaient au fond de leur cœur une haine farouche ou bien s'aigrissaient dans le complexe d'infériorité qu'ils éprouvaient à se sentir mis en tutelle, ravalés à la condition de subalternes, sans responsabilité vraie.

d) Plus hardis, plus décidés, plus dynamiques et impatients du résultat, un petit nombre de *révolutionnaires* agitaient périodiquement le pays depuis la conquête. Quelques-uns étaient des hommes de valeur; on en trouvait dans toutes les classes de la société. Citons, pour mémoire, les noms des deux princes, Hàm Nghi en 1885 et Duy Tân en 1916, qui brandissaient, de nombreuses années avant Hô Chi Minh, le drapeau de l'indépendance. Le plus grand nombre étaient des primaires chez qui la violence des passions, puis l'expérience acquise dans une longue opposition, suppléaient aux lacunes de la formation première et de la culture. Tel fut le cas, par exemple, de Nguyên Thai Hoc et plus tard de Nguyên Ai Quôc, aujourd'hui connu sous le nom de Hô Chi Minh. Ceux-ci n'avaient jamais accepté, même comme un fait auquel on se résigne, la domination française. Le Français était l'ennemi qu'ils voulaient chasser.

e) Disons hardiment que ces révolutionnaires avaient la sympathie de la majorité même inerte des *gens du commun*, si peu que ce fût *sortis de la masse*.

A beaucoup d'observateurs superficiels, la tranquillité d'allure des Annamites donnait le change sur leur véritable caractère et faisait ignorer cette disposition héroïque, ce goût de la gloire, cette générosité et ce courage indomptable, peut-être aussi essentiels à leur tempérament que l'es-

prit pacifique[1]. En fait, les révolutionnaires étaient populaires dans tout le pays. Dès qu'un Annamite échappait à la sujétion des préoccupations de la vie quotidienne, dès qu'il levait la tête au-dessus de sa rizière ou de son établi, dès qu'il se mettait à penser, à prendre conscience de sa race et de l'histoire de son pays, il devenait nationaliste. Le meilleur et le pire dans son cœur, je veux dire la générosité et l'amour-propre, engendraient des aspirations peut-être sans force, peut-être refoulées prudemment, peut-être raisonnées, contenues, apaisées, mais qui le consumaient presque toujours dans le désir nostalgique de la gloire et le sentiment douloureux de l'orgueil blessé.

f) Quant aux *intellectuels*, plus ouverts, certes, plus raisonnables que les primaires, et dont le patriotisme était capable de se tempérer d'un certain sentiment des exigences de l'humanisme, s'ils reconnaissaient l'importance du progrès accompli sous l'égide française, ils distinguaient soigneusement entre l'hégémonie *culturelle* de la France qu'on pouvait accepter volontiers, et l'hégémonie *politique* contre laquelle la plupart s'insurgeaient de toute leur âme, ressassant amèrement le souvenir des humiliations sans nombre que les Français n'avaient ménagées à aucun d'entre eux.

2) *La « Révolution nationale ».*

La Révolution nationale, à partir de 1940, donna lieu en Indochine à une recrudescence de l'ardeur patriotique, particulièrement dans la jeunesse. On ne pouvait importer de France les idées de rénovation morale, de restauration des valeurs vraies que sont le travail et la famille sans autoriser également et même promouvoir positivement, en Indochine comme en France, un regain de faveur pour l'idée de patrie.

Il n'est pas douteux que le prestige personnel du Maré-

1. Le nombre de villes, de bourgades, de villages dont le nom témoigne d'une aspiration à la paix est grand, assurément; par contre, les pagodes et les temples consacrés aux gloires ancestrales exaltent la mémoire non pas de lettrés, non pas de mandarins, mais le plus souvent de *guerriers*. C'est là un trait révélateur.

chal, faisant vraiment figure dans ce pays de chef d'État remplissant toutes les qualités du « Quân Tu », c'est-à-dire du « fils de prince », n'ait été pour beaucoup dans les causes qui expliquent la fidélité de l'Indochine à la France, de 1940 à 1945. Malheureusement, dans la façon d'encourager le culte des valeurs patriotiques, le culte de la nation, de très grandes maladresses furent commises; en bref, la propagande française ne révélait en aucune façon la préoccupation de répondre par avance à la question qui devait nécessairement se poser dans toutes les consciences : « Pour un Annamite, le patriotisme est-il compatible avec le loyalisme vis-à-vis de la France? Si je dois, moi, Vietnamien, être patriote, comment n'ai-je pas le devoir de haïr le pays qui maintient ma patrie dans la servitude? »

Il était bien facile, pourtant, de vulgariser l'idée que la présence française s'imposait comme un parrainage en vue de l'ascension du Viet-Nam à la vie des États modernes. La présence française présentée ainsi devait paraître plus tolérable à un peuple à la susceptiblité ombrageuse. Elle était appelée par la comparaison entre l'ancien Viet-Nam demeuré au stade de la vie patriarcale et un nouveau Viet-Nam qui s'équipait peu à peu selon des techniques insoupçonnées de l'ancienne Asie.

Une propagande habile aurait aisément fait admettre aux Annamites que, malgré l'état avancé de leur civilisation sur le plan de la vie morale, ils avaient encore besoin de la France sur le plan de l'humanisme moderne. Au lieu de cela, tantôt on glorifiait inconsidérément les valeurs confucéennes, et les Annamites en concluaient qu'ils pouvaient se passer de nous; tantôt on les fatiguait en leur rebattant les oreilles avec la grandeur de l'œuvre française en Indochine. Il fallait leur montrer que l'œuvre de la France, œuvre nécessaire et qui les intéressait directement, c'était en eux-mêmes qu'elle s'accomplissait par l'élaboration d'un nouveau type humain en Viet-Nam, il fallait que l'effort pour remettre en honneur l'idée de service, de patriotisme, eût pour le compléter, l'étayer, un mouvement de réforme libéral, un mouvement de réforme politique.

Or, c'est ce qui n'a pas été fait. Il y eut bien quelques gestes accomplis, quelques gestes assez limités dans leur portée; mais les circonstances étaient peu favorables : c'é-

tait la guerre, il fallait exercer, disait-on, un pouvoir assez ferme sur le pays. En relâchant quelque peu de l'autorité française sur le pays en un temps où le territoire était occupé par les Japonais, le gouvernement français craignait de paraître avoir perdu confiance en lui-même, ne plus oser affirmer aussi vigoureusement en face du Japon les droits de la France; on craignait qu'un geste libéral fût interprété comme un signe de faiblesse ou comme une mesure extorquée par le Japon.

Bref, au lieu de laisser entrevoir aux Annamites une réforme dans le sens d'une plus ample participation à la gestion de leurs propres affaires, on leur a laissé toujours l'impression qu'on voulait les maintenir dans le statut d'enfants mineurs.

Le résultat, ce fut la recrudescence d'un nationalisme de plus en plus ombrageux et l'aggravation d'un ressentiment contre la France. Nous avons vu dès ce moment se préparer l'explosion du nationalisme virulent qui devait se produire au 9 mars 1945.

Ce nationalisme prenait chez les jeunes une allure romantique. Un nombre incroyable de chants patriotiques furent composés à ce moment qui étaient entonnés par toute la jeunesse. Chaque manifestation de jeunesse était l'occasion de reconstitutions historiques; des sketches étaient montés, consacrés à la glorification du « anh hung », c'est-à-dire du héros. Et l'atmosphère qui se dégageait de ces manifestations était celle de la nostalgie d'un passé libre et glorieux que chacun dans son cœur comparait avec un présent d'humiliation et de servitude.

En même temps que l'histoire du Viet-Nam passait à l'ordre du jour, la langue et la littérature annamites, les humanités sino-annamites connaissaient auprès de la jeunesse un regain de faveur. La conscience nationale s'éveillait de plus en plus, conscience de constituer un bloc sans fissure, une famille humaine ayant son originalité propre, capable de résister à toute influence étrangère pour garder sa physionomie particulière. On développait ce thème avec ferveur : les Chinois n'ont pu absorber le Viet-Nam. De même, aujourd'hui, il ne se laissait pas assimiler par l'Empire français.

II. — Effondrement de la puissance française

Le 9 mars 1945, la puissance française s'effondra tout d'un coup au Viet-Nam !

Sur le moment, les Annamites ont été un peu éberlués. Ils étaient tellement habitués au sentiment de la puissance française qu'ils ne songèrent pas, d'abord et immédiatement, à se défaire d'un coup du joug de l'autorité protectrice[1].

Mais, aux mois de juin-juillet, les Annamites avaient fini par éjecter de partout les Français, car ils s'étaient très vite ressaisis et faits à cette idée de ne plus avoir à compter avec les Français. Cela s'était produit par étapes rapides.

Les Annamites ont donc très vite réalisé qu'une occasion inespérée leur était donnée. Mais cette occasion, c'était une occasion précaire. Ils ont senti qu'il fallait agir vite, qu'il fallait profiter du temps mesuré qui leur était alloué. Ils subodoraient la menace d'une volonté de revanche chez les Français et pressentaient la chute de la puissance nippone. Ils évitèrent de se lier trop étroitement à leurs nouveaux amis, par souci de l'intérêt bien entendu (il ne faut pas se lier à une cause perdue), mais, il faut aussi le dire, car la chose est certaine, par patriotisme et par dignité. Dans l'ensemble, les Annamites ne se sont jamais compromis avec les Japonais; ils ne se sont appuyés sur eux que dans la mesure où cela pouvait servir l'intérêt supérieur de la nation.

Il fallait donc faire vite de façon à placer les Français devant le fait acquis de l'indépendance et à décourager par avance toute tentative de leur part pour rétablir l'ordre ancien. De quoi s'agissait-il immédiatement ?

D'abord, d'établir le pays dans la détermination de gar-

1. Les Japonais étaient eux-mêmes hésitants. Beaucoup parmi eux auraient voulu maintenir en place les fonctionnaires français pour faciliter la marche administrative des affaires; beaucoup d'entre eux estimaient que l'essentiel était d'avoir neutralisé la puissance de l'armée française mais qu'on pouvait maintenir en place le dispositif administratif français pour la commodité du gouvernement du pays. Dans certains services, on vit cette chose étrange : les Japonais soutenir les fonctionnaires français contre le mauvais vouloir des Annamites qui ne pouvaient plus les supporter dans les services.

der cette indépendance à tout prix. Il fallait galvaniser le peuple, le raidir; il fallait ensuite se préparer à résister aux Français si jamais ils revenaient à la charge.

Alors commença cet immense travail de propagande qui aboutit à infuser un esprit nouveau au peuple tout entier. Les étudiants jouèrent ici un rôle très important, car c'est eux qui se chargèrent de propager la mystique de l'indépendance, de secouer l'apathie du peuple par les moyens d'une propagande hardie.

Le procès de la colonisation fut mené devant l'opinion publique à la fois sur le terrain du droit et sur celui du fait.

Sur le terrain du droit, la colonisation était purement et simplement condamnée dans le principe au nom du droit naturel des peuples à la liberté. La colonisation était assimilée à une œuvre de piraterie, à un brigandage. Elle était devenue le vol à main armée pour s'emparer de la propriété d'autrui.

Ce procès de la civilisation a été conduit, on le voit, d'une façon assez sommaire et ne s'est guère accompagné d'une mise en œuvre philosophique et juridique sérieuse. Mais les arguments qui étaient propagés se répandaient d'autant plus facilement qu'ils avaient pour eux la confirmation de certains slogans modernes répandus dans les grandes démocraties : droit des peuples à disposer d'eux-mêmes, etc., déclaration de 1789, déclaration de l'indépendance américaine.

Sur le terrain des faits, le procès de la colonisation fut un long réquisitoire, mené avec une partialité dont d'ailleurs beaucoup de propagandistes se rendaient compte.

Je me souviens encore de cet étudiant que je connaissais bien et qui contribuait, lui aussi, à travailler pour répandre « la bonne parole ». Un jour, je lui montrai un article signé du Comité des Étudiants où l'on reprochait aux Français de se servir de ventilateurs, de boire des boissons glacées, de monter aux stations d'altitude pour y prendre du repos pendant l'été; je lui disais : « Avouez tout de même que vous déshonorez les étudiants en apposant la signature de leur Comité central au-dessous d'un pamphlet semblable; c'est de la basse propagande ! », il eut un bon sourire et me dit : « Mais oui, mon Père, mais il faut cela pour remuer le peuple. Notre peuple est apathique. Si nous

n'employons pas des arguments frappants, nous n'arriverons pas à établir cette rupture de l'histoire avec tout un passé dont nous ne voulons plus. »

Bien avant le Viet-Minh et le communisme, ces propagandistes avaient hérité du monde moderne les méthodes de propagande dites scientifiques qui se rient totalement de l'objectivité, font, le plus cyniquement du monde, fi du droit de l'adversaire à la justice et à l'équité.

Une telle propagande mobilisa, pour la cause de l'indépendance, ce qu'il y avait de meilleur et ce qu'il y avait de pire chez les Annamites. Ce qu'il y a de meilleur, c'est la générosité, cette disposition romantique qui entretient avec ferveur le souvenir des héros d'autrefois, ce courage devant la mort qui s'est manifesté d'une façon splendide et qui se manifeste encore tous les jours.

Ce qu'il y a de pire, c'est l'orgueil, ce sont les vues étroites, c'est l'inaptitude à juger des problèmes nationaux à l'échelle mondiale, le refus d'admettre que le cas du Viet-Nam doive se trancher dans un règlement d'ensemble.

Mais si l'on évoque l'effort qui a été fourni pour agir dans les âmes, c'est que les âmes ont été marquées définitivement par cette propagande. Il ne faut pas espérer qu'on pourra jamais en corriger totalement les effets.

III. — La capitulation japonaise. L'avènement du Viet-Minh

1) *Reprise du dialogue franco-vietnamien. Le malentendu initial.*

Or, à partir de l'automne 1945, après la capitulation japonaise, après la révolution du Viet-Minh, voici que reprend le dialogue franco-vietnamien.

Les Français de la métropole sont au Tonkin non pas en force, mais sous les espèces de quelques représentants qui ont dû d'abord se cacher dans Hanoï, protégés par les Chinois ou les Américains, jusqu'au moment où ils purent, par des voies détournées, entrer en contact avec les dirigeants vietnamiens.

Les conversations commencent dans un malentendu. Les

Français sont revenus en Indochine après la victoire, avec le parti pris de considérer comme nul et non avenu tout ce qui avait été apporté comme changements à la situation de l'Indochine par une suite directe ou indirecte de l'occupation japonaise. Ils avaient une position de logiciens et de juristes. Pour eux, il allait de soi que l'effondrement de la puissance japonaise devait amener comme corollaire le retour à l'ancien état de choses. Certes, l'évolution politique envisagée dès avant le 9 mars, par exemple à Brazzaville, en faveur des indigènes, devait se poursuivre comme prévu. Mais de tout ce qui s'était fait sans la France, rien ne comptait. Les Français de 1945 commettaient la même erreur que les émigrés de la grande révolution.

Ils n'ont pas compris tout de suite l'importance des répercusions psychologiques et sociales des événements consécutifs à la proclamation de l'indépendance. Ils n'ont pas su voir non plus comment la manifestation farouche d'une volonté d'indépendance dans la masse annamite était l'aboutissement d'une longue préparation, témoignait du mûrissement rapide d'un état d'esprit formé depuis longtemps.

Or, il y a désormais en Annam des hommes qui ont exercé des fonctions publiques dans la liberté, sans contrôle. Ils avaient certes affaire à ces Japonais et aux Chinois dont la présence les gênait aux entournures, mais ils savaient que cette gêne était provisoire. Ils ont été indépendants ou ils se sont crus tels, ce qui revient au même. Il est des expériences qui sont de conséquence, de portée incalculables. Bao Daï, dont on parle tant aujourd'hui, a dit certaines paroles sur lesquelles il ne peut plus revenir.

Il a dit par exemple, après la chute du protectorat : « Je me félicite de n'être plus comme autrefois où j'avais des yeux mais il ne m'était pas permis de voir, où j'avais des jambes mais il ne m'était pas permis de me déplacer, où j'avais des bras mais il ne m'était pas permis d'œuvrer pour mon pays. »

Il a également prononcé cette parole en abdiquant : « Mieux vaut être simple citoyen dans un pays libre que roi dans un pays assujetti. »

Et tous les fonctionnaires, tous les hommes politiques qui ont joué un rôle quelconque en Indochine pendant les années d'indépendance, quelle qu'ait été la qualité de cette

indépendance, ne peuvent pas perdre le souvenir ni surtout le goût de l'expérience qu'ils ont vécue.

Les Annamites ont changé leur nom en celui de « citoyens du Viet-Nam », il y a là bien plus qu'une question de mots. Ils ont entendu rompre avec un passé, qu'à tort ou à raison ils voulaient considérer comme un passé de servage. Le nouveau vocable a la valeur d'une profession d'indépendance; il affirme une volonté de vie nouvelle.

Dans le même temps, les Annamites, comme les Français, commettaient eux-mêmes, il est vrai, de graves erreurs. Eux aussi professaient un singulier mépris de l'histoire. Dans leur esprit, tout se passait comme si l'indépendance du Viet-Nam constituait un fait premier. Ils faisaient bon marché d'un partenaire qui avait tout de même son mot à dire dans la question, la France, et rayaient allégrement de l'histoire quatre-vingts ans de collaboration. Du régime colonial on ne prétendait garder d'autre souvenir que celui d'un long cauchemar dont on s'était trouvé enfin réveillé par le canon japonais du 9 mars 1945. C'est dans cet esprit que le président, Hô Chi Minh, disait à M. Max André, venu en mission à Hanoï en 1946 : « Revenez-nous, non point comme gouverneur général, ni accompagné de troupes, revenez comme ambassadeur... »

2) *Esquisse d'un rapprochement franco- vietnamien.*

Il est certain que ce malentendu initial entre les Français, très éloignés d'avoir compris l'importance du changement opéré dans les âmes et les Annamites qui eux aussi s'enfermaient dans un point de vue étroitement personnel, ce malentendu n'a pu être à ce jour dissipé complètement. Toutefois, depuis l'avènement du Viet-Minh, un rapprochement franco-vietnamien se dessine, et je pense que deux séries de faits sont la cause d'un léger progrès dans la compréhension mutuelle entre la France et le Viet-Nam.

a) Il y eut d'abord l'occupation chinoise. Elle a aidé les Annamites à prendre une conscience plus aiguë de ce danger chinois, qui est très grave. Les Chinois ne menacent pas l'indépendance du Viet-Nam par leur puissance militaire, mais par leur masse.

Les Chinois constituent un voisinage redoutable pour

l'Indochine. Ils n'ont pas besoin d'envahir militairement l'Indochine, il leur suffit de se répandre pacifiquement : ils s'infiltrent, ils occupent, ils sont encombrants, ils prennent beaucoup de place, ils s'imposent.

Tous les Annamites, à commencer par les Viet-Minh, ont été singulièrement satisfaits de voir les Chinois rentrer chez eux, en juin 1946. On n'avait pas obtenu ce résultat sans peine. Ce fut long et laborieux. Les Chinois s'attachaient au pays; ils s'y trouvaient fort bien et auraient volontiers prolongé leur séjour. Dans la circonstance, les Annamites ont fort apprécié que les Français se fussent trouvés là pour aider les Célestes à accélérer un peu le mouvement de l'évacuation.

Une conséquence de l'aventure, c'est que les Annamites comprennent peut-être mieux aujourd'hui l'utilité de liens avec la France en vue d'une protection contre la menace de l'invasion étrangère.

b) Un autre facteur de rapprochement, mais cette fois avec le pays contre le gouvernement, ce furent les excès du Viet-Minh, notamment ceux qui furent perpétrés à l'occasion de la guerre depuis le 19 décembre 1946.

Certes, beaucoup d'Annamites sont restés fidèles au Viet-Minh et particulièrement à leur leader, Hô Chi Minh, alors qu'ils ne sont pas Viet-Minh eux-mêmes et refusent d'adhérer aux principes d'action du Viet-Minh; pour eux Hô Chi Minh représente, dans sa pureté, la cause de l'indépendance du Viet-Nam.

Cependant, il est incontestable qu'une partie considérable de la population, dans les trois pays du Viet-Nam, a désormais le Viet-Minh en horreur; il y a d'abord les partis politiques qui étaient opposés au Viet-Minh dès 1945, ceux qui s'appuyaient justement sur les Chinois tant que les Chinois étaient là. Ces partis, au cours de 1946, ont été les uns après les autres neutralisés, réduits à l'impuissance, leurs chefs ont été obligés de s'expatrier. Mais ils se sont reconstitués en 1947, depuis que le Viet-Minh ne tient plus tout le pays.

Par ailleurs, la masse paysanne et la bourgeoisie ont été fortement indisposées par le régime de dictature policière exercé par le parti et qui allait toujours en s'aggravant sous prétexte de salut public. Elles ont été excédées par la mise

en application de la tactique de la terre brûlée et par les mesures massives d'évacuation forcée.

Dans l'esprit de la masse, le problème des rapports franco-vietnamiens est passé au second plan, la question primordiale étant désormais celle du Viet-Minh. Les Annamites ont été amenés à se demander avec une angoisse chaque jour accrue : « Est-ce que le pays va être soviétisé ? Est-ce que le pays va être livré au communisme? » Si, pour certains Annamites, Hô Chi Minh reste le champion de l'indépendance, pour d'autres, il est incontestablement le danger communiste. Hô Chi Minh, disent-ils, se sert du patriotisme de ceux qui ont mis en lui leur confiance. Son objectif est l'indépendance sans doute, mais c'est également la rédemption du pays par l'avènement du régime communiste. Beaucoup d'Annamites considèrent que le danger intérieur couru par le pays est de beaucoup le plus grave, plus grave que le danger d'invasion extérieure. Ceux-là n'hésitent pas à faire appel à l'intervention armée de la France.

Mais les Français se réjouissent trop tôt dans la mesure où ils croient que ce ralliement des Annamites les autorise à envisager le rétablissement plus ou moins voilé de la souveraineté française, dans la mesure où ils croient que ce ralliement peut leur faire espérer de recouvrer leur autorité d'autrefois.

En réalité, qu'il s'agisse des Viet-Minh qui se battent actuellement *contre* nous soit par pur patriotisme, soit par passion politique et conviction marxiste, ou qu'il s'agisse des nationalistes qui se battent *avec* nous contre le Viet-Minh, ils veulent tous, au fond, la même chose : leur indépendance totale, et c'est un abus de confiance que les Français commettraient en ce moment dans le pays, si d'une part ils acceptaient que de braves paysans annamites s'engagent dans les rangs de la milice pour combattre le Viet-Minh par exécration du communisme et si, d'autre part, ils s'apprêtaient à jouer à ces collaborateurs ce vilain tour, quand le Viet-Minh aura été mis hors d'état de nuire, de les remettre sous la tutelle française. Je dis que c'est un abus de confiance parce que ces soldats annamites qui se battront contre le Viet-Minh avec les soldats français continuent à compter fermement dans le fond de leur cœur que la France libérale les émancipera.

Conclusion

1° *Que veulent les Annamites?* Ils veulent l'indépendance totale. Charbonnier maître chez soi. Et l'indépendance comporte : un Gouvernement, un Parlement, des Finances, la Justice, la Diplomatie, l'Armée, séparés. Le Viet-Nam sera indépendant lorsqu'il aura été promu à la condition d'unité internationale, avec tout ce que le mot implique.

Si l'on examine le manifeste du rassemblement des Viet-Namiens autour de Bao Daï pour un programme constructif, manifeste qui émane d'organisations parisiennes d'Annamites absolument anti-vietminh et monarchistes, on constate que sur le plan patriotique ils demandent exactement les mêmes choses et peut-être plus qu'Hô Chi Minh.

La thèse qui a été si souvent proposée par les Français, à savoir : l'Union française réalisée par ce grand conglomérat d'États qui sacrifient une partie de leur souveraineté propre au bénéfice de l'ensemble, cette thèse, personne ne l'accepte, à part quelques exceptions qui ne comptent pas dans le pays au point de vue influence et crédit. Si l'on fait valoir l'intérêt que le Viet-Nam peut trouver dans un « convival », ils répondent comme faisait O'Connell au ministre anglais.

Un jour, donc, un ministre anglais disait à O'Connell : « Voyons, vous savez très bien que vous serez mieux gouvernés par nous que vous ne vous gouvernerez vous-mêmes... » O'Connell risposta : « Mais oui, je le sais, mais qu'est-ce que cela peut vous faire; notre intérêt, n'est-ce pas nous que cela regarde?... »

Un distique annamite exprime bien le même point de vue : « Nous nous en retournerons, nous nous baignerons dans notre étang à nous; qu'il soit limpide, qu'il soit trouble, l'étang de chez nous, c'est encore ce qu'il y a de mieux... »

Inutile de prétendre à un résultat par une argumentation qui tendrait à persuader les Annamites qu'ils ont intérêt à rester avec nous. Ils nous répondront qu'ils aiment mieux arriver à des résultats moins brillants ou moins rapides pourvu qu'ils restent entre eux. C'est également la réponse

que faisait un jour M. Ta quang Bun, le ministre actuel de la Défense nationale annamite, à un ami français. Celui-ci essayait de le raisonner : « Voyons, tu sais bien la vérité, vous avez d'excellents techniciens, une élite remarquable, mais cette élite n'est pas assez nombreuse; tu sais bien que du jour où les Français ne seront plus là, au bout de six mois la route mandarine sera impraticable, il poussera de l'herbe partout... »

Et le ministre de répondre : « C'est possible, mais remarque que ce n'est pas sûr, et puis, six mois après, il y aura peut-être eu quelque progrès d'accompli ! »

De fait, ce n'est pas sûr du tout. Les Annamites ont fait leurs preuves et ils les ont faites dans des conditions particulièrement difficiles avec les Japonais ou les Chinois sur le dos. Et puis ils pourront toujours rétorquer à toutes les objections : « ... Pourquoi nous refuser le droit de commettre des erreurs, de commencer par des tâtonnements, de courir notre chance nous-mêmes, d'acquérir ainsi l'expérience nécessaire ? »

C'est donc une illusion de penser que le temps puisse revenir encore où les Annamites accepteraient que leur pays fût livré aux créateurs d'empire qui y déploiraient, à leur guise et sans entrave, leur génie constructif.

J'observe par ailleurs que la France a des possibilités considérables pour le maintien de son influence dans le pays. Personne ne conteste l'Union française. J'ai parlé tout à l'heure de haine contre la France. Il faut peut-être retirer ce mot : l'expression est inexacte. Ce n'est pas la France qui est haïe par les Annamites, à part quelques exceptions. Lorsque Washington faisait la guerre aux Anglais, il ne pouvait oublier qu'il était Anglais, il s'insurgeait contre le gouvernement d'alors, contre une certaine politique du jour et qu'il estimait contraire aux intérêts vitaux de sa jeune patrie.

De même, les Annamites qui se battent contre les Français ne prennent pas nécessairement position contre la France elle-même, mais plutôt contre une certaine politique française, et l'on peut être persuadé que les Annamites ne demandent qu'à suivre la pente qui leur est naturelle pour revenir à de bonnes relations avec la France le jour où ils se verront compris par les Français, le jour où un climat

de confiance aura été rétabli et que satisfaction aura été donnée aux revendications essentielles du nationalisme vietnamien.

On pourrait apporter quantité de preuves à l'appui d'une pareille affirmation : la culture française garde tout son prestige au Viet-Nam. Aujourd'hui même, ne voyons-nous pas les Annamites venir en France nombreux, plus nombreux que jamais, pour continuer à se former dans nos universités? Croit-on que ceux qui ont vécu les plus belles années de leur vie et de leur jeunesse dans nos universités, en contact avec des amis français, soient disposés à changer complètement de direction, à s'habituer aux mœurs des Anglais, à la technique anglaise ou américaine et à nous lâcher complètement?

2° Les possibilités de dénouement sont de trois sortes :

Il y a le rêve de M. Gourou, c'est-à-dire que les dirigeants vietnamiens fassent prévaloir la solution de raison et admettre au pays la nécessité de rentrer dans le cadre de la Fédération indochinoise et de l'Union française.

J'ai peur que cette espérance d'une conversion des dirigeants vietnamiens soit vaine. Et quand même on aboutirait à les convertir, que feront-ils, ces dirigeants vietnamiens ralliés, contre l'opposition qui ne manquera pas de se produire?

Deuxième solution : la solution de force. Quelques Français y inclinent parce qu'ils se font illusion sur les dispositions de la masse. Ils vont répétant : le peuple paysan ne demande qu'une chose : vivre dans la paix et travailler dans la joie. Qu'on vienne à bout des récalcitrants, le calme reviendra; quand aux clercs, on se passera d'eux.

Les militaires paraissent plus sceptiques que certains civils sur la possibilité de réduire le maquis viet-minh par la force, avec les effectifs dont on dispose en Indochine! Et quand même la guérilla aurait été arrêtée, croit-on que la situation sera rétablie pour autant de façon durable?

Voire! Quand le peuple aura retrouvé la paix, quand il se sera remis au travail et que, de nouveau, il s'entendra proposer, non plus seulement par quelques agitateurs armés, mais par tout ce qui compte dans le pays, des slogans qui exaltent la liberté et la gloire de l'indépendance, croit-on

qu'il ne tendra pas l'oreille et restera imperméable à des arguments de propagande bien choisis?

Ne reverra-t-on pas bientôt ce que l'on a déjà vu? Mencius a dit : « Qu'on recoure à la force pour se soumettre les hommes, il est parfaitement illusoire d'attendre que les cœurs se soumettent... » La partie dynamique du pays ne se résignera jamais, j'en ai peur, à ce que les Français restaurent leur autorité, même partiellement, sur le Viet-Nam.

Et sur qui dès lors s'appuiera-t-on? Sur quels collaborateurs, et quelle autorité auront-ils? C'est très joli de tabler sur la masse. Mais la masse a-t-elle jamais été ce qui compte pour infléchir le cours de l'histoire?

Troisième solution : un changement total des méthodes de la part des Français. Il faut consentir à perdre sa vie pour la gagner, dit l'Évangile. A vouloir trop maintenir, on risque de tout perdre. L'heure est venue de comparer les risques : ceux d'un abandon quant à la souveraineté sur le Viet-Nam — et ceux d'un replâtrage déplaisant et qui ne donne pas satisfaction aux dirigeants. Il faudrait, pour décider les Français à cette même générosité que leur réalisme empirique sut inspirer aux Anglais, il faudrait que les Français aient confiance dans tout ce qui fait leur pouvoir de séduction, dans leur prestige, il faudrait qu'ils sussent qu'ils peuvent se maintenir puissamment dans la mesure où ils cherchent, mais intelligemment, à se faire aimer, dans la mesure où, ne comptant pas sur les textes juridiques ni sur la force pour s'imposer, ils croient davantage à la possibilité de conserver leur influence par le service rendu. Léon Blum a eu un mot en octobre, qui a obtenu des échos au Viet-Nam; il parlait « d'une association de la France avec les pays qui dépendaient d'elle autrefois » et il proposait que fût restauré au sein de cette association « le droit d'aînesse de la France ». Ainsi pensait-il définir la position à laquelle peut prétendre la France vis-à-vis du Viet-Nam.

Or, ce qu'écrivait un dirigeant vietnamien, ami de la France, mais adversaire décidé de tous ceux qui tendraient sous une forme ou une autre à faire triompher des idées suspectes de colonialisme.

L'idée du droit d'aînesse de M. Blum a un charme intrinsèque. Ce ne serait pas nous, Vietnamiens, familiaux par excellence, qui nous

refuserions à être « anh em » (c'est-à-dire frères) avec quelqu'un ou à accepter un certain « Tinh nghia » (un certain sentiment d'affection) même avec une marâtre. Le tout est de savoir organiser le droit d'aînesse afin de sauvegarder la personnalité du « anh » et du « em » (c'est-à-dire de l'aîné et du cadet).

Il conviendrait que la France se présentât devant le Viet-Nam comme une puissance généreuse qu'elle est. Un certain climat de confiance se rétablirait alors. Alors le maintien des établissements qui matérialisent la présence française serait appelé et garanti par des réalités : la réalité des services que la France peut rendre, la réalité des besoins de ce pauvre Viet-Nam qui a beaucoup à attendre encore de nous.

En tout cas, exprimer le vœu d'une telle révolution dans les méthodes françaises, je ne pense pas que ce soit prendre parti pour le Viet-Nam contre la France, sacrifier d'un cœur léger les droits et les intérêts de la France.

On ne remonte pas l'histoire à contre-courant. Or l'histoire moderne nous fait assister à la montée irrésistible du nationalisme dans toute l'Asie. Tous les peuples de ces régions sont travaillés par la volonté de conquérir leur existence historique. Est-ce le droit et l'intérêt de la France de s'opposer, seule en Asie, à ce mouvement?

Si les arguments tirés de la morale ou inspirés de la générosité devaient n'avoir pas de prise sur les Français — ce qui serait bien étonnant ! — du moins le souci de sauver tout ce qui peut être sauvé, le souci de réussir vraiment devrait-il les amener à s'incliner devant l'inéluctable. Après tout, le succès, un succès durable, réel, n'est-ce pas ce qui compte ? Il faut y mettre le prix.

La politique de saint Louis, celle qui vise d'abord à rétablir la bonne entente entre les nations par de larges concessions, cette politique-là ne se trouve-t-elle pas être la plus habile ?

M. Brélivet.

GANDHI HINDOU

L'Occident rend au sacrifice de Gandhi un hommage qui ne va pas sans un retour contrit sur de fausses richesses. Une telle figure parle évidemment de certaines valeurs enviables pour toutes les civilisations. Peut-être y a-t-il intérêt à tenter de préciser quel sens local nourrit, nuance ces valeurs.

On croit entendre s'enfler, légèrement corrigé, le cri que nos écoles n'attribuaient qu'à dix mille Anglais : « Nous avons brûlé un saint! » Sainteté consumée au service d'une patrie, — mais la notion chrétienne de sainteté s'applique-t-elle mieux ici que la notion européenne de patrie ?

Nous la saisissons surtout par ses œuvres. Tout le monde nous le rappelle, Gandhi est un homme religieux qui a été entraîné malgré lui dans la politique; seulement son vieux compagnon Nehru se déclarait lui-même, après des années de travail commun, incapable de dire quoi que ce soit sur la position religieuse du Mahâtmâ.

Peut-être les garanties doctrinales n'étaient-elles pas indispensables. Il n'y a guère de contrée, géographique ou spirituelle, où il soit moins nécessaire que dans l'Inde de délimiter l'emplacement de la croyance. Gandhi est en accord profond, direct, avec la religion hindoue au moins autant par sa qualité d'Hindou que par sa qualité de croyant. Ici, religion a bien le sens qu'on a quelquefois tenté de donner au mot latin : avant tout, c'est un lien de groupe humain. On peut se découvrir hindouiste en revenant d'Occident et en passant par l'Évangile, à condition d'être parti hindou : c'est l'aventure de Gandhi lui-même. L'adepte à qui manquerait ce commencement ferait bien de se tenir en garde contre les équivalences de deux langues différentes.

Dans ses années d'étudiant anglais, Gandhi renie son héritage spirituel, se plaît à transgresser les prescriptions les plus vénérées. Mais à peine a-t-il de nouveau touché la terre natale, il se sent *re-lié* à son *Credo*, il le réaffirme, comme à dessein, dans les articles qui contredisent le plus l'Occident : dogme des réin-

carnations, principe des castes, culte de la Vache, attachement même aux idoles. Il semble bien, au surplus, qu'il se garde la faculté de les interpréter dans un sens symbolique où compte le souvenir de la religion occidentale.

Nul calcul, chez lui, mais une rentrée spontanée dans un ensemble social où il ne sera pas gêné. Comme tant de saintes figures, il n'est jamais à l'intérieur de la foi avec un désir de sieste, mais avec un besoin de scandale; sans doute il maintient les distinctions rituelles qui interdisent aux siens de s'attabler ou se marier avec des musulmans, mais il n'hésite pas à heurter de front la tradition en réhabilitant les intouchables, et finalement en imposant à ses coreligionnaires une paix avec l'Islam, dont il est mort.

S'il a l'orgueil qu'il faut pour se décerner à soi-même de tels arbitrages, c'est seulement celui que donnent deux convictions : celle de rester le plus misérable, le plus commun des pécheurs par rapport à la pureté qu'il conçoit, — et cette conviction profonde des grands réformateurs, qu'il est d'accord avec le destin essentiel de sa croyance par-delà les difficultés où il peut la mettre dans le moment. Il faut, je crois, réfléchir à ceci : toute interprétation tentée par un fidèle dans l'Inde n'a pas à se mettre en règle avec une hiérarchie et une législation, mais avec une solidarité et une tradition : l'appartenance sociale, topographique presque, précède toute profession de foi. Être dans le sens vrai de la foi, c'est presque une de ces chances dont décide la naissance. Ainsi peut-on — du moins me semble-t-il — s'expliquer l'étrange élasticité grâce à laquelle un modernisme hindou se retrouve toujours traditionalisme et, après nous avoir paru proche de nous, formule à nouveau sa différence.

Et de même, si un martyr hindou exerce une action prodigieuse sur des masses hindoues, ce sera à l'aide de deux leviers les plus propres au climat : principe d'amour et principe de purification.

Nous aussi, quand nous nous approchons, ils nous remuent. Nous croyons y rencontrer des appellations, des notions presque semblables aux nôtres. Il y a toujours du presque semblable entre l'Inde et nous; et ce n'est nullement indifférent, c'est très important. Gandhi a constamment proclamé qu'il n'était revenu à la Bhagavad-Gîta et ne l'avait tout à fait pénétrée qu'après avoir passé par le Sermon sur la montagne. Ces échanges ne sont-ils pas plus faciles dans un sens que dans l'autre ? L'Inde peut tout admettre et concilier, rien pour elle n'étant clos ni terminé; c'est ce que nous y admirons, c'est ce qui au bout du compte nous la rend difficilement habitable; sans jouer sur les mots, on peut dire que l'âme hindoue apparaît généralement

d'autant plus incompatible à l'âme occidentale qu'elle ne connaît pas d'incompatibilités.

Je crois apercevoir cette tendance dans la façon même dont y est vécu le principe d'amour : non-violence ou non-résistance, ces termes empruntés par Gandhi à l'Occident gardent encore pour nous une coloration humanitaire à la Tolstoï. Il ne s'agit pas de cela, ne s'agit-il pas de la coexistence des contraires ? Non pas d'une Déclaration des droits de l'homme ou des peuples, mais d'une Déclaration d'égalité de droits entre contraires ? Je force un peu les choses; cependant l'extraordinaire largeur humaine de Gandhi, cette faculté de n'affirmer sa vie qu'à la condition de ne nier nulle autre vie, rencontre un terrain particulièrement favorable dans l'esprit d'un peuple où nulle forme de pensée n'en met une autre hors de jeu.

On n'accepte pas l'asservissement à un envahisseur qu'on déclare injuste; mais point de prophète qui réclame son anéantissement, le maudisse jusqu'à la troisième génération parmi des images de villes rasées et de végétations où l'on sème le sel. L'objectif de Gandhi déconcerte par moments ses partisans, il reste celui de sa lignée : comme dans la Bhagavad-Gîta, la question est celle d'une victoire qui n'évite pas seulement l'injustice, mais presque le départage. Je me demande si l'idée de conflit, l'une des premières qu'ait admises la philosophie grecque, ne reste pas la plus étrangère à l'inépuisable dialectique hindoue : on parle bien de quelque chose qui est le Non-ceci ou le Non-cela; seulement on ne désespère pas qu'il ne soit aussi, par quelque avatar, le Ceci et le Cela. Une telle habitude d'ancêtres, une telle loi du sol n'est-elle pas derrière Gandhi quand, avec une sérénité d'arbitre divin, il donne tort à ses partisans et raison à ses adversaires, et, ne l'oublions pas, si volontiers tort à lui-même ?

Une telle amplitude de l'impartialité dans la raison dilate à nos yeux le domaine de la charité de cœur. Non seulement une chose n'est pas aimée contre une autre, mais l'injuste même est un provisoire contre lequel on n'agira qu'en détruisant encore mieux tout reste d'injuste en soi. Faculté et doctrine d'embrassement multiple : nous sommes sur une terre de dieux aux dix bras engagés dans des actes simultanés et contradictoires. Leur être ne s'est pas prononcé entre les diverses espèces auxquelles sont empruntés leurs membres et leurs traits.

Je trouve dans un remarquable exposé récent[1] un apologue du répertoire bouddhique où l'on peut noter des résonances dis-

1. Fr. Taymans d'Eypernon, *Les Paradoxes du Bouddhisme*, Bruxelles, Desclée De Brouwer, 1947.

tinctes qui fassent réfléchir avant des rapprochements trop prompts avec le répertoire franciscain. Trois animaux vont aux provisions; s'avisant tout à coup que c'est temps de jeûne, ils s'abstiennent d'y toucher, disant : « Ce sera pour le bon moment. » Un quatrième, le lièvre, qui doit renaître sous la forme de Bouddha, pense : « Si j'amasse de l'herbe, je ne pourrai en offrir à un mendiant; donc, c'est moi-même lièvre que je lui offrirai. » Arrive en effet un dieu déguisé en brahmane; pour le nourrir, le lièvre s'élance sur le bûcher, où d'ailleurs il s'émerveille de cuire sans aucune douleur. Mais, trait qui eût enchanté Hugo et qui d'ailleurs est ici banal, il ne s'offre à la flamme qu'après avoir secoué trois fois son pelage pour éviter de brûler quelque insecte qui y fût accroché.

L'histoire ne dit pas s'il s'agit d'insectes qui piquent, harcèlent, vivent du sang des autres : il ne lui importe pas. Tout être est l'Être. Pour les coloniaux accrochés à son pelage, l'Inde de Gandhi a eu exactement les sentiments du lièvre destiné à renaître Bouddha, et peut-être en vertu d'une morale qui tient compte des renaissances : elle s'offre à la flamme après leur avoir donné le moyen de se retirer. Le bûcher de Gandhi n'est pas celui de Jeanne d'Arc, c'est celui du lièvre qui doit renaître Bouddha.

Le deuxième grand levier du saint n'a pas moins de couleur locale. La purification est demandée au jeûne, conformément à une tradition immémoriale. Le jeûne est la grande arme du yoghi. Humilier les réclamations du besoin pour dominer la matière, expier en sa personne une faute collective, ces idées de pénitence et de réversibilité ne nous dépaysent apparamment pas. Mais ici encore des nuances comptent.

D'abord Gandhi, authentique sanctifié en ceci qu'il ne croit jamais l'être mais se dit coupable entre les coupables, ne se croit pas quitte pour quelques mortifications; mais il s'y fie pour mieux se retrouver lui-même : l'ascétisme du yogâ signifie une entreprise d'union, non d'union directe avec le divin, mais de réunion préalable avec soi-même. Gandhi, qui fuit toute jactance, toute grandiloquence, s'est borné à parler des bienfaits de lucidité que lui procurait la pratique, périodique ou solennelle, du jeûne. Par-delà sa propre existence, les grands poèmes védiques rappellent que le jeûne confère un véritable pouvoir magique sur le monde : par lui, il est des êtres qui se surmontent au point que les lois naturelles ne sont plus valables pour eux. Ceci peut, sans être dans l'esprit de Gandhi, agir pour lui dans la croyance populaire. Sa décision publique dégage une efficacité devant laquelle s'exclame maint fidèle chrétien, qui y voit restaurer le goût du martyre et de l'holocauste; probable-

ment l'Hindou considère aussi un état qui n'est plus l'état humain.

Quoi que donne l'analyse, efficacité et pureté, les deux ensemble et l'une par l'autre, c'est ce que l'Inde nous remet sous les yeux par les traits de ce petit vieillard desséché qui courbe des volontés d'empires en jeûnant à mort.

Très éminemment dans le cas de Gandhi, le pouvoir hindou de tout embrasser, le besoin de ne rien exclure attirent tout ensemble et dépaysent l'esprit occidental. Cette spiritualité la plus composite est en même temps la plus incorruptible. L'*incorruption* est sans doute ce qui ici fait le plus soupirer nos journalistes les plus austères. La non-violence ou le rouet de Gandhi, c'est visiblement autre chose que des thèmes de Tolstoï ou de Ruskin.

Je me rappelle cette figure de moineau écrasé, Gandhi venu, il y a une vingtaine d'années, parler à Paris sous des patronages pacifistes qu'il semblait transpercer comme le reste. Une sorte de sarcasme granitique. Devant lui, une foule d'Europe moderne, sous son uniforme couleur de charbon et poussière, cravates et têtes si remarquablement parallèles. Lui, le petit homme tassé dans son lot de blancheur, pensait-il à ce que devait devenir la grande falsification ? Sans doute ne condamnait-il rien définitivement. Il ne semblait nullement souhaiter d'atténuer ce que tout en lui avait d'étranger. Étranger à combien de choses, on peut rêver sur cette question.

Raymond Schwab.

« LA MORT DE L'ETAT REPUBLICAIN »

Ce n'est ni une prophétie ni une oraison funèbre, encore moins un souhait. C'est une constatation, et elle n'est pas de nous, mais de M. Michel Debré, qui a donné ce titre à son livre (Gallimard, collection « Problèmes et Documents »), un livre que nous conseillons de lire à tous nos lecteurs et que nous ne voudrions pas analyser ici, mais dont nous voudrions souligner l'intérêt.

Ce livre est d'abord une description exacte et concrète de l'État tel qu'il est, et nous espérons que sur certains points il ne dépaysera pas trop ceux qui nous font l'honneur de nous lire. Je crois d'ailleurs que sa partie critique est quasi irréfutable. Qui ne se reconnaîtra dans la description de ces ministères sales, mal chauffés, où des fonctionnaires mal payés administrent avec lenteur, coupés du réel, ne correspondant jamais qu'avec d'autres fonctionnaires, ne voyant jamais l'homme de la rue, mais des « professionnels des relations administratives » ou d'autres fonctionnaires. Une école de pilotage à vide où l'on manipule des manettes qui ne s'embrayent sur aucun moteur réel, à moins qu'elles ne fassent sortir des diables de leur boîte.

Un État incohérent qui a une politique militaire et une politique extérieure qui s'ignorent, une politique judiciaire et une administration pénitentiaire comme si ce n'était pas l'une qui remplit les locaux de l'autre, une politique économique qui ne connaît pas la politique agricole, une politique financière qui ignore toutes les autres, des services qui n'ont pas la possibilité même de se renseigner sur les faits réels.

Une administration qui a à exécuter une législation d'une telle complexité qu'elle ne peut la connaître, une législation d'ailleurs rigide, ininterprétable et contradictoire, une mère du « contentieux » !

Une administration qui n'est pas arrivée à recruter ses cadres en pleine masse populaire, et ne sait trouver que dans le favori-

tisme politique un remède illusoire à l'encroûtement de l'avancement à l'ancienneté.

Félicitons au passage l'auteur de ne pas s'être contenté de verser dans la solution facile; je ne veux pas résumer son livre, et ne puis reprendre en détail une analyse trop concise d'ailleurs pour ne pas souffrir d'être abrégée. Mais je veux citer sa solide condamnation de notre politique budgétaire, et purement budgétaire :

La direction du budget fait des économies, mais ne peut faire une gestion économe. L'image de la France est celle d'une entreprise conduite par son caissier. Celui-ci n'a d'autre droit que de se montrer grippe-sou quand il le peut; mais son rôle n'est pas d'avoir des idées [1].

Je lui sais gré aussi d'avoir résisté à cette solennelle ineptie, qui paraît être la seule idée claire de deux présidents du conseil successifs, la référence 1938 en matière administrative. Ici je cite. On ne saurait mieux dire (p. 19) :

L'État n'a pas seulement conservé, il a accru le train de maison qui était le sien au moment de sa prospérité. Or il est aujourd'hui ruiné. On parle, il est vrai, de supprimer des services créés au cours des dernières années. C'est une erreur, quand ce n'est pas une imposture La plupart des services nouveaux répondent à des besoins récents; d'autres sont encore nécessaires. Ce sont les services anciens qui devraient être revus et réduits. Songeons que notre organisation administrative a été méditée et tracée au temps des diligences et depuis n'a pas été adaptée. Elle a besoin d'une modernisation qui serait en même temps une simplification et une économie.

Mais ce livre n'est pas seulement une vigoureuse critique, il est aussi, il est peut-être essentiellement un programme de réformes, et il ne saurait être trop médité à ce point de vue, le sérieux de l'étude et la personnalité de l'auteur ne pouvant manquer de faire de ces idées quelques-unes de celles qui agiraient si, quelque jour, la France a un gouvernement qui a à la fois la possibilité matérielle et la volonté claire de faire une politique à longue échéance, et de sortir de la politique des réflexes successifs de la grenouille décapitée, faradisée par la masse incoordonnée et incohérente de ses citoyens.

Avant de passer à cet aspect de l'ouvrage, soulignons d'abord avec l'auteur ce point que la mort de l'État ne profite à personne, ni à l'individu qui en souffre, ni aux collectivités publi-

1. Peut-on séparer le budget de la direction de l'État ? La direction du budget n'est-elle pas la présidence du Conseil.

ques qui se ruinent, ni à un gouvernement mondial qui ne peut se bâtir sur l'atomisme (sans jeu de mots).

Voyons donc ces remèdes. Schématiquement, l'auteur en propose trois :

1° la décentralisation ;

2° la réforme de la fonction publique ;

3° le scrutin majoritaire à un tour.

Nous ne nous dissimulons pas d'ailleurs combien cette schématisation trahit un livre dense, et à chaque pas d'autres suggestions sont faites, néanmoins ce sont ces trois réformes qui bénéficient de l'étude la plus exhaustive et, par de nombreux côtés, la plus neuve.

Avouons-le, d'instinct proportionnaliste, nous avons été ébranlé par l'argumentation de M. Michel Debré, et nous avons rarement lu, même au *Journal officiel*, au cours des innombrables débats littéraires sur les modes de scrutin, une analyse aussi claire. En somme, il est parfaitement soutenable qu'il est plus logique et plus concret de demander à un électeur de choisir un homme que de choisir un programme ou un parti, surtout lorsqu'on sait ce que signifient ces programmes et combien peu ils mordent sur le réel. Sans doute aussi, l'exemple anglais est-il impressionnant.

En ce qui concerne la réforme de la fonction publique, l'étude de M. Michel Debré est d'autant plus intéressante qu'elle vient d'un homme qui a été étroitement mêlé aux réformes faites depuis la Libération en ce domaine. Elle constitue une analyse de réalisations autant qu'un programme.

L'avouerai-je ? Je ne suis pas complètement convaincu ni par le programme ni par les premières ébauches de ces réalisations. Non que je critique, mais parce que je crois qu'une partie seulement du programme a été étudiée à fond. Je crois la réforme partielle, et partiellement efficace, et ceci pour deux raisons qui se rejoignent : le caractère rigide du statut, la place faite aux techniciens.

Ce n'est pas que M. Debré n'ait pas vu combien l'État moderne était devenu technique et combien il avait besoin de techniciens, cette notion est soulignée à toutes les pages. Mais précisément je vois mal comment on recrutera ces techniciens, et j'ai l'impression que le statut de la fonction publique et l'école d'administration ont été prévus en fonction des administrateurs, et que rien n'a été prévu, qu'en tout cas rien n'a été réalisé pour les techniciens.

Or les techniciens posent un problème, leur intégration dans les services administratifs est délicate et mal conçue. Aussi n'y rendent-ils pas les services qu'ils pourraient y rendre. Bien plus,

pour certains d'entre eux la vie administrative est stérilisante. Une tension indiscutable existe dans les ministères dits « techniques » entre eux et les administratifs. Un statut rigide permettra-t-il de les recruter, de les conserver, de les utiliser au mieux ? J'ai de grands doutes à cet égard. Un système souple de chargés de mission temporaires, bien payés, mais sans fixité, renouvelés périodiquement, est peut-être nécessaire.

Souhaitons que M. Debré nous livre un jour en ce domaine ses réflexions.

L'étude enfin qui nous est apportée sur la décentralisation est capitale. Il faut lire la critique de nos collectivités locales pour comprendre l'ampleur du problème qui ne se résoudra pas législativement, mais financièrement.

Je crois qu'il n'y a qu'à avaliser la critique pertinente faite du département, de la coïncidence lamentable de la région (des régions) et du département, de la légèreté avec laquelle le problème est traité tant par les départementalistes que par les régionalistes, traditionnalistes, économiques et administratifs.

Il faudra retenir sûrement le principe de la solution qu'il apporte, le grand département, l'autonomie des grandes villes et l'ingénieux système qui combine l'élection et la stabilité en assurant l'indépendance du mandat administratif et du mandat législatif.

Je suis moins sûr que géographiquement le projet soit au point, car, sous peine d'échec, il ne faudra laisser subsister aucun échelon superdépartemental lorsque la réforme des « grands Départements » sera faite. Et je vois mal s'insérer sur la carte publiée dans le livre l'Armée, la Justice, l'Éducation nationale et la Sécurité sociale, pour ne citer que quelques « grands ».

Ce livre sévère, au titre funéraire, se termine par une note optimiste. Certes, la France a connu la Fronde et le Directoire. Mais il y a eu ensuite le siècle de Louis XIV et le XIX^{e} siècle. Le livre n'avait pas à aller plus loin. C'est une réforme de l'État français, pensée par un Français. Mais à la fin de ses pages un grand problème s'ouvre : comment insérer cet État et cette réforme de l'État dans le monde qui nous entoure et nous pénètre ?

Le problème n'est pas neuf et n'en est pas plus facilement soluble. Même les crises que nous venons de citer ont été marquées par une interpénétration profonde des problèmes intérieurs et extérieurs. Qui, au cours de la Fronde, n'a pas négocié avec l'Espagne, même du côté de la légitimité ? Quel parti, au temps des guerres de religion, n'était pas le parti de l'étranger ?

Bien des Français, dont nous fûmes, furent désorientés lorsque, entre 1936 et maintenant, ils virent les États vainqueurs

transitoires préférer à l'annexion franche des vaincus l'implantation de gouvernements collaborateurs. Certes, ils auraient trouvé dans l'histoire coloniale les solides arguments apportés en faveur de « l'administration indirecte », du protectorat. Certes, ils auraient pu se souvenir de la guerre d'Espagne de Chateaubriand, de la confédération napoléonienne du Rhin et des royaumes des frères et des maréchaux, plus haut des Républiques sœurs de la première République française.

En ce qui me concerne, je n'en ai pris conscience, je l'avoue, que prisonnier, en lisant Plutarque, en comprenant que les guerres médiques ou celles du Péloponèse n'étaient pas des guerres d'annexion, mais des guerres où le vainqueur installait chez le vaincu un gouvernement à sa dévotion, démocratique s'il s'agissait d'Athènes, aristocratique s'il s'agissait de Sparte.

Qu'est-ce que le procès de Socrate, sinon l'épuration du maître en philosophie d'un des trente tyrans par la démocratie athénienne ?

La situation n'est pas nouvelle, mais elle est sans doute plus irréversible, plus serrée que jamais. Dans toutes les guerres qui se sont déroulées ces dernières années, il y a eu des Français dans les deux camps. Le paysan français dépend de la récolte américaine ou roumaine, l'industrie française dépend de l'industrie de ses voisins... situés à des milliers de kilomètres.

Dans ces conditions, le vieux problème se pose avec des données nouvelles et appelle des solutions auxquelles on ne pense encore que d'une façon fragmentaire et littéraire. Quelles seront demain la justification et la mission de l'État national ? Comment doit-on le bâtir pour qu'il puisse remplir sa tâche ?

HENRI MULLER.

DE LA « SAINTE FAMILLE » AU « RETOUR A L'ETERNEL »

(Janvier 1845-été 1946)

« Homme, mesure de sa destinée... »
ROBERT ARON.

Parue en janvier 1845, la *Sainte Famille* consacre un chapitre à Proudhon que Karl Marx considère comme « le penseur le plus hardi du socialisme français ».

« Tous les développements de l'Économie supposent la propriété privée. Cette hypothèse fondamentale, l'Économie nationale la considère comme inattaquable... Et voici que Proudhon soumet la base de l'Économie nationale, la propriété privée, au premier examen sérieux, absolu, en même temps que scientifique. Voilà le grand progrès scientifique qu'il a réalisé, un progrès qui révolutionne l'Économie nationale, pose, pour la première fois, la possibilité d'une véritable science de l'Économie nationale. L'ouvrage de Proudhon : *Qu'est-ce que la Propriété?* a, pour l'Économie nationale, la même importance que l'ouvrage de Sieyès : *Qu'est-ce que le Tiers État?* a pour la politique... Proudhon a pris au sérieux l'apparence des rapports économiques et l'a nettement opposée à leur réalité non humaine. »

Fondateur des *Annales franco-allemandes*, Arnold Ruge arrive à Paris le 8 août 1843, accueilli par Moses Hess. Le 11 novembre 1843, Karl Marx, âgé de vingt-cinq ans, s'installe à Paris, au 38 de la rue Vaneau, avec sa femme Jeany de Westphallen. En décembre 1844, Karl Grün s'installe à Paris avec Ewerbeck. Le premier et seul numéro des *Annales franco-allemandes* est paru en mars 1844 et les socialistes français n'y ont apporté aucune contribution.

A l'automne de 1844, le 25 septembre, Proudhon arrive à Paris, et il y restera jusqu'au printemps de 1845. Le 16 février 1845, il écrit à son père qu'il compte quitter Paris « fin courant ». Bakounine est à Paris depuis juillet 1844 et Marx ne le quitte que le 1er février 1845, à la suite du décret d'expulsion du 25 janvier. C'est donc pendant cette période d'octobre 1844 au 1er février 1845 que Proudhon et Marx ont longuement discuté ensemble des ques-

tions économiques, souvent pendant des nuits entières (Engels). Tout en constatant que dans ses carnets Proudhon cite les noms de Grün, Ewerbeck, *on chercherait en vain la moindre allusion à Marx jusqu'en 1847*, M. Pierre Haubtmann écrit que l'influence de Marx est *manifeste* dans les lignes d'une lettre à Bergmann, du 24 octobre 1844. Il ajoute : MARX EST PASSÉ PAR LA; mais il reconnaît aussitôt qu'il ne faut pas en déduire que Marx ait exercé une influence durable et profonde sur la pensée de Proudhon. Sur un point, M. Pierre Haubtmann estime l'influence de Marx indéniable; mais les notes antérieures à 1844 contiennent des traces de ce virus hégélien que Marx prétendait lui avoir injecté. Proudhon *redécouvre-t-il* Hegel avec Marx ? M. Pierre Haubtmann ajoute qu'il n'y a *rien de commun* entre la dialectique proudhonienne et la dialectique hégélienne, et que Proudhon est le premier à marquer les différences fondamentales qui le séparent de Hegel. « *En résumé*, l'action de Marx sur Proudhon semble avoir été des plus faibles[1]. »

M. Pierre Haubtmann aurait pu aller plus loin et reconnaître que cette influence réciproque a été nulle, et que son inexistence sur deux personnalités aussi puissantes s'explique par une différence foncière entre les deux individus et sur laquelle il n'est pas nécessaire de revenir ici — différence de nature et de tempérament, différence de formation et de dessein. L'angle de vision entre les deux hommes diffère si radicalement, selon moi, que, se rencontrant, ils devaient rester imperméables l'un à l'autre. Et si cela est vrai de Proudhon, cela n'est pas moins exact du côté de Marx. Sans doute, Marx regarde Proudhon comme le premier des socialistes français; mais il a toujours vu clairement ce qui le séparait de Proudhon. Par contre, il n'est pas contestable que les socialistes français sont une des sources de Marx et de Engels ; le commentaire du Manifeste par Charles Andler[2], en dépit des critiques scolastiques des Franz Mehring et autres théologiens, garde toute sa valeur. Andler a attiré l'attention essentiellement sur l'influence qu'ont pu exercer Buonarotti et le Manifeste des Égaux dont l'idéologie s'était répandue par les sociétés secrètes en contact avec la *Fédération des Bannis* et la *Fédération des Justes*. Charles Andler estime que Marx et Engels doivent beaucoup « à Proudhon, à Constantin Pecqueur et à son élève Vidal, à Simondi et à son élève Buret » (p. 71).

1. Pierre Haubtmann, *Marx et Proudhon entre 1844 et 1847*. Plusieurs textes inédits. *Économie et Humanisme*, juin 1947, pp. 25-30. Cf. Auguste Cornu, *Karl Marx* (1818-1845), Alcan, 1934.

2. *Le Manifeste communiste*, tomes I et II, introduction et commentaires par Charles Andler, pp. 58 suiv. *Bibliothèque socialiste* (1901).

Mais il faut surtout insister sur l'influence qu'a pu exercer sur l'évolution de la pensée de Marx le réaliste Engels, qui, par sa présence continue auprès de Marx, a amené ce réalisateur à intégrer dans la formation de leur doctrine son expérience personnelle du capitalisme et du mouvement ouvrier anglais. Engels vivait à Manchester, en pleine région du capitalisme anglais; il avait assisté à une des phases du chartisme; il s'était installé à Manchester au moment même où les populations ouvrières vibraient encore des luttes héroïques de 1837 à 1840. Il s'est mêlé au mouvement charliste dont il connaissait les leaders, et à l'organe officiel duquel, la *Northern Star*, il collaborait. Le 15 mars 1845, il fait paraître *Die Lage der arbeitenden Classen*, dédié aux classes ouvrières anglaises et qu'il leur présente comme « une peinture de votre condition, de vos souffrances et de vos luttes, de vos espoirs et de votre avenir ». Cette connaissance concrète et directe qu'il a des ouvriers anglais, il la communique à Marx et il lui sert de guide pendant le séjour que, en septembre 1845, pendant six semaines, Marx fait auprès d'Engels en Grande-Bretagne. Cette date marque une étape nouvelle dans la formation de la doctrine de Marx. Le 29 novembre 1847, Marx assiste à Londres à la réunion des *Fraternal Democrats* que suit de près le Congrès de la Fédération communiste. La qualité du Manifeste tient à une puissante synthèse entre diverses doctrines idéologiques et des formules empruntées aux chartistes, disons à la systématisation *a posteriori* des pratiques du mouvement ouvrier et démocrate socialiste chartiste.

M. Pierre Haubtmann raconte comment échoue Karl Marx, qui espérait se faire en Proudhon un adepte de ses doctrines et leur propagateur dans les milieux des ouvriers parisiens. Mais Karl Marx commet l'erreur tactique de vouloir mêler à cette entreprise la personne de Karl Grün avec qui Proudhon entretient des relations amicales et dont il sait les difficultés d'existence. Pour cette double raison, Proudhon, mis en éveil, résiste. D'où ce que M. Pierre Haubtmann appelle le *duel Marx-Grün* qu'il ramène à une opposition « entre une pensée spiritualiste et une dialectique matérialiste, tel est bien ce que l'on trouve au fond... » (p. 47). Karl Grün, qui s'était heurté à l'indifférence des autres socialistes français, avait été accueilli par Proudhon avec une sympathie qui lui a suggéré un des portraits les plus ressemblants qui nous aient été laissés par ceux qui ont connu Proudhon : « Un visage ouvert, un front merveilleusement plastique, des yeux bruns admirablement beaux... un cœur plein de calme, d'assurance et de gaîté même, en un mot un homme beau et vaillant contre tout un monde... » La chaleur de ces premières impressions explique l'intelligence avec

laquelle Proudhon avait été compris et l'amitié qui allait naître entre eux.

Au reste, selon M. Pierre Haubtmann, le conflit devait être sérieux parce qu' « il ne s'agissait pas seulement d'une rivalité de personnes, mais bien d'une divergence fondamentale, d'une divergence de doctrine ».

Le conflit atteint son diapason avec la lettre de Marx à Proudhon, du 5 mai 1846. Le post-scriptum n'est pas signé de Marx lui-même, mais de Philippe Gigot : « Je vous dénonce ici M. Grün à Paris, cet homme n'est qu'un chevalier d'industrie littéraire, une espèce de charlatan qui voudrait faire commerce d'idées modernes. Il tâche de cacher son ignorance... »

Bien que la lettre s'achevât par quelques lignes dans lesquelles Engels espère que Proudhon aura « la complaisance de ne pas refuser sa coopération », et que Proudhon ne fût pas d'accord avec Karl Grün sur tous les points, il refuse « la religion nouvelle des nouveaux athées »; mais il estime Karl Grün et sait ses difficultés d'existence. Du reste, lorsqu'on connaît le caractère de Proudhon, on imagine l'effet produit sur lui par le post-scriptum de la marionnette Philippe Gigot dont Marx tirait les ficelles, et on comprend sa réponse du 17 mai 1846 : « Après avoir démoli tous les dogmatismes, ne songeons pas, à notre tour, à endoctriner le peuple, ne tombons pas dans la contradiction de votre compatriote Luther... Faisons-nous une bonne et loyale polémique, donnons au monde l'exemple d'une savante et prévoyante tolérance, mais parce que nous sommes à la tête du mouvement, ne nous faisons pas les chefs d'une nouvelle intolérance. » Karl Marx aurait pu garder le silence, il préféra répondre par la *Misère de la Philosophie*, parue en juin 1847, et qui a été écrite en français.

Dans le livre admirable sur Proudhon et le christianisme, qu'a fait paraître Henri de Lubac et dont il a été parlé en son temps dans *La Vie Intellectuelle* (numéro de juillet 1846), Henri de Lubac a montré que ce que Proudhon réprouve, c'est le dieu politique des ultras de la Restauration et le dieu bourgeois dont les économistes prétendent mettre le poids et les commandements dans le plateau des privilégiés afin de fausser la balance de l'équité.

Dans l'édition des *Œuvres complètes* de Proudhon, Roger Picard, qui avait écrit l'introduction des *Contradictions économiques*, a reproduit les notes manuscrites mises par Proudhon dans les marges de son exemplaire de la *Misère de la Philosophie*. Et si la correspondance de Proudhon ne comprend qu'une référence à l'ouvrage de Marx, le 19 septembre 1847 (lettre à Guillaumin), les *Carnets* font certaines allusions à Marx, le

7 avril 1847, à propos de l'expulsion de Karl-Grün, et les 20 et 23 septembre 1847. Ces traces semblent prouver, selon M. Pierre Haubtmann, qu'en présence de la *Misère de la Philosophie* les premières réactions de Proudhon furent assez vives ; mais M. Pierre Haubtmann se demande comment s'explique le silence par lequel Proudhon semble s'être décidé à ne pas répondre à la *Misère de la Philosophie*. Plusieurs hypothèses se présentent donc. La plus vraisemblable lui paraît être que Proudhon a été emporté par d'autres préoccupations plus importantes ne lui laissant pas le loisir de répondre à Karl Marx. Une grande douleur aussi : la mort de sa mère (décembre 1847). Peut-être aussi une grande noblesse plus puissante qu'une irritation passagère.

Dans la mesure où, un siècle après un événement, un livre peut apporter une conclusion (toujours provisoire en histoire) au conflit entre Marx et Proudhon, le *Retour à l'Éternel*, publié par Robert Aron cent ans après les *Contradictions économiques* et les lettres du 5 mai et du 17 mai 1846, paraît formuler et préciser ce qui demeure comme ayant été, pour Proudhon, un des problèmes qui se sont posés d'une façon constante à sa conscience : « La dislocation du monde n'est sans doute que le reflet ou la projection géante d'une autre dislocation, moins apparente peut-être, mais plus ancienne et plus profonde, qui a ébranlé nos esprits. La crise était déjà dans l'homme avant de passer dans les faits... C'est que déjà depuis longtemps, et dans la pratique courante de nos journées, chacun de nous avait admis le divorce de l'idéal et du réel, de la foi et de la raison, de son esprit et de son corps... [3] »

Une double anxiété, semblable à la nôtre, a tourmenté la pensée de Proudhon, celle de faire entendre la vérité libre et forte à ceux qui ne sont guère accoutumés à l'entendre : que la justice est la lumière de la cité et que, hors d'elle, se déchaînent les instincts de violence et de lucre; — que, sans la conscience et la liberté associées, l'homme devient un automate soumis aux fatalités; — que, pour établir le règne de l'équité, il n'est pas nécessaire de sacrifier l'indépendance de l'esprit à une destinée collective qui aurait pour exigence et pour signe la mort de la personne.

Édouard Dolléans.

3. Robert Aron, *Retour à l'Éternel*, Albin Michel, 1946. Également, *Victoire à Waterloo*, Albin Michel, 1937 : « Homme, mesure de toutes choses et mesure de sa destinée. »

LA CANDIDATURE WALLACE

En posant sa candidature « indépendante » à la présidence des États-Unis, M. Wallace se lance dans une entreprise qui n'a jamais réussi jusqu'ici. Ni, en 1924, le « progressiste » La Follette, ni, en 1912, la forte personnalité qu'était l'ancien président Théodore Roosevelt, ne sont parvenus à interrompre l'alternance du pouvoir des deux grands partis. Les obstacles administratifs sont considérables : la plupart des États exigent qu'une candidature émane d'un parti « reconnu » ou soit soutenu, à défaut, par une pétition populaire recueillant un certain nombre de voix dans chaque district; les électeurs présidentiels sont désignés dans chaque État au scrutin de liste et à la pluralité des voix, de sorte qu'il suffit d'un écart de quelques milliers de voix — quelquefois moins — pour faire pencher la balance (en 1916, par exemple, Wilson a emporté les 13 votes électoraux de la Californie, qui ont assuré son élection, par 466.200 voix contre 462.394 à Hughes, 43.250 à un socialiste et 27.698 à un prohibitionniste). Dans un pays où la politique est un métier au même titre que le courtage en banque, l'absence d'une « machine » avec ses agents accrédités n'est pas non plus négligeable. Et les obstacles moraux comptent aussi, la répugnance des Américains à s'écarter de leurs organisations traditionnelles à l'intérieur — et non au dehors — desquelles se livre la lutte entre leurs tendances idéologiques.

La décision de M. Wallace tient sans doute à de multiples motifs. Faisons la part de l'ambition déçue : si Roosevelt était mort six mois plus tôt, c'est M. Wallace, et non M. Truman, qui gouvernerait aujourd'hui les États-Unis, puisqu'il n'a été dépossédé de la vice-présidence qu'en novembre 1944; nommé, en compensation, secrétaire d'État au Commerce, et conservé au début par son successeur devenu président, il n'a pas supporté longtemps de le servir, et se donne volontiers comme le véritable héritier de la tradition rooseveltienne. Faisons la part de l'idéologie : dans cette tradition, et du vivant de Roosevelt, il représentait une extrême-gauche, une tendance au rapprochement avec la Russie et à une démocratie sociale dont il s'était

fait le propagandiste en Amérique latine. Faisons enfin la part de la tactique : une dissidence, feinte ou non, peut lui sembler le meilleur moyen de remonter en selle et de s'imposer aux démocrates par la crainte de défections; bien des observateurs doutent que son tiers parti poursuive une autre fin que d'influencer la Convention du parti démocrate, et personne n'imagine qu'il dure plus longtemps si par impossible elle se prononçait en sa faveur.

Si tel est son but, il paraît loin de compte. Même à gauche, il n'a obtenu que bien peu d'appuis politiques. Lancée par une organisation qui s'intitule « les Citoyens progressistes d'Amérique », sa candidature recueillera sans doute les suffrages de l'American Labor Party, groupement socialiste ou socialisant qui, dans l'État de New-York surtout, avait constitué un appoint sérieux pour le président Roosevelt, et qui est représenté au Congrès de Washington par un unique député, M. Marcentonio ; encore cette perspective a-t-elle amené des syndicats importants, comme celui des Travailleurs du Vêtement, à quitter l'American Labor Party pour se rallier au C.I.O. L'American Labor Party ne conserve ainsi que les sympathisants du communisme, et les communistes, de leur côté, soutiendront M. Wallace, mais leur concours n'est-il pas de nature à lui ôter plus de voix qu'il ne lui en apportera ? Ses anciens associés, lors du New Deal, le désavouent; Mme Roosevelt, qui pourtant n'a rien d'une réactionnaire, s'est montrée particulièrement dure. Le parti libéral, schisme de l'American Labor Party, réagit de même. Fait plus grave, les deux puissantes fédérations ouvrières, l'A.F.L. comme le C.I.O., se prononcent avec force contre une candidature qu'elles accusent de servir l'impérialisme du Kremlin en divisant les classes laborieuses et en facilitant l'avènement d'un président d'extrême-droite.

C'est en effet le seul problème pratique que pose l'incident. M. Wallace n'a aucune chance d'être élu. Mais il peut draîner assez de mécontents pour que les deux grands partis, vidés à gauche, culbutent vers la droite. Les démocrates en seraient les premières victimes, dans la mesure où ils apparaissent encore comme les héritiers du New Deal; quant aux républicains, privés de ce frein, ils reviendront plus volontiers à leur vieille garde : les chances de M. Taft s'en trouvent accrues. Peut-être Moscou spécule-t-il en effet sur la désignation d'un tenant du capitalisme, que le « Bill Taft-Hartley » a classé parmi les adversaires des syndicats, ex-isolationniste au demeurant, qui lésine sur l'aide à l'Europe et y attacherait volontiers des conditions draconiennes; il deviendrait beaucoup plus facile d'ameuter les intéressés, et même l'Amérique latine, contre « l'impérialisme

du dollar » et d'escompter des troubles intérieurs; et cela cadrerait bien avec une tactique qui semble vouloir ressusciter en tous pays le « danger fasciste » en vue d'en bénéficier par contre-coup — politique du pire dont il n'est d'ailleurs pas dit qu'elle profite à l'extrême-gauche mieux que naguère à l'extrême-droite — tandis que pour les mêmes raisons les États-Unis, contraitement à leur légende, donnent leurs préférences au centre modéré dans le monde entier — en France, en Grèce, en Chine — et ne se résignent à des gouvernements « conservateurs » qu'à leur corps défendant et en dernier recours. Nous avons eu déjà l'occasion de l'indiquer.

Même à cet égard, la manœuvre, si manœuvre il y a, peut échouer. Les défections au profit de M. Wallace semblent devoir être trop peu nombreuses et trop également partagées entre les deux partis pour influencer sérieusement les autres candidatures. Celle du général Eisenhower aurait représenté un élément autrement perturbant, et son refus de briguer les suffrages, portant préjudice du même coup à celle du général Mac Arthur, a de bien autres conséquences! Il libère les politiciens du parti républicain, Taft, Dewey, Stassen, qui se livrent l'un contre l'autre à un jeu classique sans qu'apparemment le mouvement Wallace en modifie les conditions ; chez les démocrates, le président Truman, dont l'autorité morale a certainement grandi et qu'on ne regarde plus autant qu'à ses débuts comme l'héritier falot d'une charge trop lourde, ne se voit guère menacé que sur sa droite par les Sudistes que froissent ses interventions en faveur des Noirs; l'issue de la bataille semble d'ailleurs beaucoup plus incertaine qu'il y a un an, les chances des deux camps rivaux s'équilibrent davantage, et en cela non plus il ne paraît guère que la dissidence de l'ancien vice-président ait rien changé. Il faudra chercher autre chose. Souhaitons que dans cette atmosphère pré-électorale le plan Marshall ne devienne pas l'enjeu de surenchères ou de réserves qui lui ôteraient le caractère bipartisan voulu par son auteur et en compromettraient l'efficacité aussi bien que l'esprit.

Auguste Viatte.

LIVRES

JACQUES FAUVET : *Les Partis politiques dans la France actuelle.* (*Le Monde*, 1947).

M. Jacques Fauvet vient de publier, en un opuscule d'une centaine de pages, une analyse des partis politiques de la France actuelle.

Les partis de la Troisième avaient attendu cinq ans après leur mort pour trouver en M. Goguel un historien. Heureux partis de la Quatrième! Fait avant les élections municipales, et publié avant elles, l'ouvrage de M. Fauvet n'a rien perdu de son actualité, le résultat de la dernière consultation populaire lui a donné même un intérêt supplémentaire.

La période analysée par l'auteur a été fermée par les électeurs et forme un cycle clos, sur lequel il est urgent de réfléchir si l'on veut comprendre le présent et influencer l'avenir.

Une étude aussi objective et aussi claire constitue le meilleur instrument de travail.

H. M.

REINHOLD SCHNEIDER : *L'Homme devant le Jugement de l'Histoire.* Paris, Éditions de Flore, 1947. 208 pp.

Reinhold Schneider n'est pas un inconnu pour les lecteurs français. Son *Philippe II*, par exemple, avait déjà trouvé audience, et ce n'est qu'un exemple d'une activité très variée. Le livre que nous fait connaître cette année la traduction de Maurice de Gandillac a une portée plus générale; le sous-titre : « Appel à la conscience allemande » suffirait à l'indiquer.

Le volume contient en réalité trois études, dont la première a fourni le titre de l'ensemble. La dernière pose le problème du « retour à Dieu de l'esprit allemand » (*Heimkehr des deutschen geistes*); la seconde, intitulée « le salut de Faust », est peut-être la plus saisissante. Une préface de Robert d'Harcourt, qui est un des plus sûrs connaisseurs de l'âme allemande, aide le lecteur à situer dans leur contexte les réflexions de Schneider et à dégager le sens profond de ses écrits.

F. H.

LOUIS LÉVY : *Anthologie de Jean Jaurès.* Paris, Calmann-Lévy, 1946. 322 pp.

Recueil de textes souvent intéressants, et qui sont loin d'avoir tous vieilli. Telles pages sur le rôle des syndicats (pp. 204-206), ou sur la propriété individuelle et les travailleurs (début de la p. 226) offrent matière à une réflexion toujours actuelle. L'*Histoire socialiste* de la Révolution française est mise à contribution comme les discours et les articles de journaux; cela nous vaut une belle citation (pp. 161-163) où Jaurès s'exprime plus librement que beaucoup d'autres sur les massacres de septembre 1792 et sur le mal qu'ils ont fait à la cause de la Révolution.

Les textes, généralement datés, demanderaient parfois une note explicative de leur contexte. Dans le célèbre discours de février 1895, où Jaurès proclame ses positions philosophiques, il est question des « docteurs retour de Rome qui nous prêchent le renoncement à la science, etc. » (p. 129). Les lecteurs qui viennent après les deux guerres mondiales peuvent se tromper d'adresse et ne savent plus qu'il ne s'agit pas des Pères de l'Église, mais d'un article-manifeste de Brunetière qui fit alors grand bruit.

F. H.

EN LISANT LES REVUES

Italie 1947.

Temps Modernes a publié en août-septembre dernier un numéro sur lequel il n'est pas trop tard pour revenir, d'autant plus qu'il a paru avec un considérable retard sur la date annoncée. Ce numéro est en grande partie consacré à l'Italie et écrit par des Italiens. C'est un bon signe de l'intérêt qui s'attache en France aux choses d'Italie. Nous avons été trop longtemps séparés de nos voisins transalpins, d'abord par le fascisme, qui prétendait que l'Italie tournât le dos à l'Europe avant de coopérer, un peu contre son gré, à la construction de l'Europe hitlérienne; ensuite par la guerre impie que l'Italie fasciste a déclarée à la France, le 10 juin 1940. Les contacts sont aujourd'hui repris. Mais quelle est donc cette Italie qui revient vers nous après vingt-cinq ans d'absence ?

Ne comptez pas trop sur *Temps Modernes* pour vous l'apprendre. D'abord prce que cette revue est une revue tendancieuse. Je ne le lui reproche pas, mais il faut bien le constater. Dès lors, l'Italie qu'elle nous présente est aussi une Italie tendancieuse. N'attendez pas que l'on vous dise ici, par exemple, quelle est la force et la vigueur du catholicisme italien, de cette démocratie chrétienne dont le chef, M. de Gasperi, occupe depuis si longtemps et dans des conditions si difficiles, le poste de président du Conseil. Ni non plus de quoi est faite l'Italie communiste, bien que le chef du communisme italien, Palmiro Togliatti, soit une des têtes les plus éminentes de ce mouvement en Europe. Du reste, je ne blâmerai pas *Temps Modernes* d'avoir laissé la politique à l'arrière-plan. Mais une revue, par le carctère même de sa rédaction, se prête mal à l'évocation de problèmes aussi complexes que ceux que pose l'analyse d'un pays vivant.

Plutôt donc que d'énumérer ce qui manque à ces pages pourtant copieuses, il sera utile d'examiner ce qu'elles contiennent. Le numéro est divisé en trois parties, dont la première s'intitule *Critique*. Il était intéressant de commencer, comme on l'a fait, par une critique de « la Dictature de l'idéalisme ». On sait que l'Italie vit depuis cinquante ans sous l'influence d'hommes tels que Benedetto Croce et Gentile, ensuite rallié au fascisme, qui ont puisé leur inspiration dans l'idéalisme d'outre-Rhin. A cet égard, le climat intellectuel de l'Italie est très différent de celui de la France. Alors que, chez nous, l'histoire n'a joué, au cours du dernier demi-siècle, qu'un rôle après tout secondaire, c'est au contraire par l'histoire et à travers l'histoire que l'Italie a tenté de se penser elle-même et de penser le monde. Ceci explique bien des choses, et même le fascisme. J'entendais, il y a quelques mois, un Italien me dire que Gentile avait été, en somme, plus logique que Croce en se ralliant au fascisme. Si la résistance intellectuelle

d'un Croce lui fait moralement le plus grand honneur, elle est peut-être moins justifiable sur le plan métaphysique où il affectait de se placer.

Mais tout de suite après, Guido Piovene s'attache, dans un article sur « l'Église catholique et le fascisme », à déceler d'autres responsabilités que celles de l'idéalisme. C'est, selon lui, au catholicisme de la contre-Réforme que l'Italie serait redevable de son manque d'éducation politique. Bien que de pareilles affirmations aient de quoi nous heurter, elles méritent cependant d'être prises en sérieuse considération, d'autant plus que d'autres rédacteurs de *Temps Modernes* semblent d'accord avec Piovene, bien qu'ils aient traité un tout autre sujet. Nous avons, catholiques, le plus grand intérêt à tenir compte de ce genre de critiques, car je suis certain que le jour où l'on aura l'occasion d'écrire de l'Espagne comme on le fait aujourd'hui de l'Italie, nous les entendrons de nouveau et elles se sont fait jour en France même, au lendemain de la défaite de 1870. Ne furent-elles pas à l'origine de la laïcité telle que la concevait Jules Ferry ? Le meilleur moyen, je crois, de répondre à ces critiques dans lesquelles tout n'est pas faux, c'est de vivre un christianisme ouvert aux réalités de ce monde, dont le chrétien, accomplissant son pèlerinage, n'a pas le droit de se désintéresser. C'est bien là qu'un article objectif sur la démocratie chrétienne eût été nécessaire.

Je ne puis ici faire un sort aux nombreux articles dont est fait ce numéro spécial. Je voudrais pourtant signaler les très belles pages de Carlo Levi, « Sang ». Il montre bien le caractère « sacré » de la guerre, sur lequel des esprits bien intentionnés, mais superficiels, se font de si graves illusions :

> La guerre est un rite, et, comme telle, n'a pas besoin de justifications. Même, elle est d'autant plus efficace et créatrice de divinités qu'on la trouve plus absurde et plus incompréhensible.

C'est précisément dans la guerre que nous introduit la seconde partie de ce numéro spécial. Non pas tellement la guerre que les Italiens ont faite malgré eux sur les Alpes, en Afrique Orientale, en Libye et en Tunisie, en Albanie ou en Russie — celle-ci n'est quelque peu évoquée que dans un bon article de Stefano Terra, « Soldats italiens » — que celle que les Italiens ont dû soutenir sur leur sol même contre les envahisseurs nazis. Il ne faut pas oublier, en effet, que l'Italie, à partir de 1943, n'a pas été moins durement occupée que la France elle-même et le reste de l'Europe. Il y a eu des Oradours italiens, comme Civitella della Chiana; il y a eu la résistance dans les villes et les campagnes, résistance d'autant plus âpre que les Italiens avaient à lutter non seulement contre l'envahisseur étranger, mais encore et peut-être surtout contre leurs propres fascistes.

Quel a été, finalement, le résultat de ce combat ? C'est ce que les rédacteurs de la troisième partie, « Crise », ont recherché. A coup sûr, une profonde déception, comme si, dans tous les pays de l'Europe occupée, il y avait eu une communauté de la résistance qui n'a pas tardé à se briser lorsque la résistance a pris contact avec les réalités du pouvoir dans une période particulièrement difficile. L'histoire de la résistance est partout d'abord celle de sa victoire, et ensuite celle de son échec et de son désarroi après la victoire. D'autant plus que, pour les Italiens en tant que nation, cette victoire était en même temps une défaite. Les rédacteurs de *Temps Modernes* n'ont pas insisté sur cet aspect des choses. Je ne pense pas qu'ils l'aient fait pour éviter

de heurter des susceptibilités françaises. Mais ils ont eu tort, car ceci est pourtant essentiel. J'ai eu l'occasion de le constater au cours des séjours que j'ai faits en Italie depuis la guerre. Encore une fois, on ne pouvait pas demander aux rédacteurs de *Temps Modernes* d'être complets. Ils auraient pu nous dire, cependant, de quelle façon l'Italie réagit à la perte de l'Empire ou à la mutilation de son territoire en Istrie.

J'ai beaucoup apprécié, par contre, ce qui nous est dit de la situation dans les campagnes italiennes, principalement dans le Midi. Nous connaissons mal ces problèmes qui n'ont pas d'équivalent chez nous. Je ne saurais trop recommander, à cet égard, la lecture du beau livre de Carlo Levi, *Le Christ s'est arrêté à Eboli*, qui a été traduit en français. Au total, c'est avec une certaine déception, malgré tout, que j'ai refermé la lourde livraison des *Temps Modernes*. Il y a là d'excellents morceaux, mais ils ne forment pas un ensemble. Ils ne sont guère susceptibles de donner au lecteur l'impression vraie de ce grand pays vivant et travaillant qu'est, malgré ses blessures, l'Italie d'aujourd'hui et de la contribution qu'elle peut apporter à la reconstruction de l'Europe et du monde.

J'y vois surtout une précieuse marque d'intérêt et je souhaiterais qu'elle soit suivie de quelques autres, moins partiales et moins partielles. Chacune des grandes nations européennes a une voix propre qu'il s'agit aujourd'hui de dégager. Elle a ses traditions et ses tendances, un mot à dire qui est le sien, et qui n'est celui d'aucune autre. Ces traditions n'ont pas été rompues par la plus terrible épreuve. Il faudrait montrer cette continuité par de larges aperçus historiques. Que l'Italie ne soit pas une, par exemple, il y a longtemps que nous le savons. Mais elle possède aussi une sorte d'unité fort différente de la nôtre, beaucoup moins centralisée, avec des capitales provinciales qui sont demeurées des capitales. Tout cela devrait être dit et montré. Il faudrait étudier la structure de la société italienne, si différente de la nôtre. On a bien dit ici comment les questions agraires se posaient en Italie d'une autre façon que chez nous. Mais j'ai été déçu par l'article de Lucio Lombardo Radice sur « La classe dirigeante italienne ». Il l'étudie seulement sous l'angle un peu étroit de l'actualité immédiate. Mais ce qu'il y a de plus important dans l'histoire d'un pays, n'est-ce point de savoir comment s'est constituée sa classe dirigeante ?

Nous ne devons voir, en somme, dans le numéro des *Temps Modernes*, qu'un premier essai qui devra sur bien des points être repris et complété. Je n'y trouve rien, par exemple, sur la littérature italienne, qui est pourtant aujourd'hui si vivante et qui cesse d'être, ce qu'elle fut longtemps, une simple littérature provinciale. Une revue comme *Temps Modernes* aurait pourtant bien dû poser la question. Je souhaite, en tout cas, que ce numéro ne soit pas seulement le signe d'un intérêt éphémère. Il y a trop de choses en commun entre la France et l'Italie; il y a eu trop de malentendus; il y a une œuvre trop importante que nous devons accomplir ensemble pour qu'on s'en tienne là. Les Italiens connaissent souvent fort bien les choses de France; les Français trop rarement les choses d'Italie, sur lesquelles ils nourrissent des préjugés imbéciles et paresseux. Une telle situation doit cesser, dans l'intérêt de la France aussi bien que dans celui de l'Italie. *Temps Modernes* a montré le chemin. Que d'autres s'y engagent. Rien ne fera davantage pour le nécessaire rapprochement franco-italien. Pour s'entendre, il faut commencer par se connaître, et il n'y

a pas d'erreur plus grave que de considérer l'Italie comme une simple province de la culture française. L'Italie a son génie propre, qui ne s'est pas exprimé seulement dans les arts. Elle a ses problèmes propres. Elle nous attend; mais nous l'attendons aussi. Ne manquons pas cette occasion historique de nous rencontrer une fois de plus, et qui soit enfin la bonne.

JACQUES MADAULE.

Fascismes.

Le numéro d'*Esprit* (décembre 1947) a pour titre : « La pause des fascisme est-elle terminée ? » Les différents rédacteurs y dégagent la signification de la récente victoire électorale du R.P.F., dans la conjoncture nationale et internationale actuelle, puis se situent en face des diverses forces en présence.

« Fascismes », pourquoi ce mot lourd d'une signification ancienne ?

Nous avons hésité, explique Mounier, nous nous sommes cependant décidés à écrire fascismes. Les faits nouveaux sont complexes, et nous mettons cette complexité en évidence, mais nous disons fascismes, tout de même, parce qu'il y a des constantes d'hier à aujourd'hui... Fascisme est un mot étranger. En français, il se traduit littéralement par rassemblement. Toutes différences gardées, quand les mêmes mots viennent à la bouche des hommes, il doit bien y avoir derrière quelque inspiration commune...

P. Fraisse marque l'imminence du danger pour notre pays. Le décalage dans le processus d'évolution des régimes capitalistes lui fait une situation particulièrement menacée. Fascisme et communisme, solutions extrêmes de la même crise s'y affrontent et ne peuvent longtemps coexister.

Nous affirmons que le danger présent est de type fasciste... Comme preuve de cette affirmation, nous apportons les réflexions suivantes : 1° Fascisme et communisme ne peuvent plus se développer sur un plan exclusivement national. Ils ont besoin de l'appui ou du consentement de l'un ou l'autre bloc. La France appartient au bloc atlantique plus qu'au bloc oriental... 2° La structure de la France reste capitaliste..., les cadres du pays et les dirigeants de notre économie sont unis dans une même volonté de défense du régime capitaliste. 3° La crise intérieure, politique, économique et financière, ne saurait être résolue dans le cadre actuel de l'État et de ses institutions.

Mais pourquoi le général de Gaulle et l'aide américaine ne conduiraient-ils pas tout au plus à un régime autoritaire et à une alliance ? En réponse, la thèse qui reviendra souvent sous la plume des différents rédacteurs :

N'oublions pas ceux aux dépens de qui cette évolution se produirait. Les masses conscientes du prolétariat refuseront légitimement de voir mettre en question leurs organisations politiques et syndicales, menacées les unes et les autres dès à présent. Elles se dresseront contre cette aventure et le glissement du régime ne pourra s'affirmer que dans la répression. Le fascisme sera là, fût-ce contre le gré des initiateurs du mouvement.

La pression extérieure s'exerce, dans la conjoncture française, selon la ligne de plus grande pente vers le fascisme.

J.-M. Domenach montre comment « l'eschatologie à brève échéance », mettant comme à portée de la main la réalisation d'une cité unanime, séduit les esprits jeunes, davantage que ne peut le faire la méthode des lentes maturations historiques, que propose le marxisme; et comment l'ouvrier dont la promotion humaine s'accomplit dans le travail se lasse de la grève, qui « d'une certaine façon nie son pouvoir et sa responsabilité ».

J.-W. Lapierre décrit l'itinéraire intellectuel qui mène les plus conscients des esprits de la classe moyenne, du désir d'ordre et d'unanimité nationale, aux formes rétrogrades du corporatisme, en matière de doctrine sociale, à la suppression des libertés du mouvement ouvrier, à l'anticommunisme « élément essentiel du fascisme ».

Plus peut-être que ces préparations psychologiques, pèsent les conjonctures économiques et politiques actuellement réalisées.

D. Olivier rappelle la thèse selon laquelle « le fascisme vient au monde par la classe moyenne », et cherche dans « les réactions de la classe moyenne devant les conditions économiques de notre temps » les raisons du « glissement à droite qui la coupe radicalement du prolétariat, la lie à la bourgeoisie, et conduit finalement au fascisme ».

F. Goguel, analysant la conjoncture politique, montre à travers les fluctuations de majorité depuis les premières élections de 1945, quelle clientèle a draîné le R.P.F., et par quels ressorts : « Mécontentement diffus, facteur d'antiparlementarisme, hostilité croissante (quoique encore largement minoritaire) du monde ouvrier contre le communisme » et ses méthodes parfois intolérables; désir des partis conservateurs de garder l'avantage que leur assure l'évolution politique. La popularité du général de Gaulle a rendu cette coalition possible, mais elle n'est pas cause essentielle, « car elle n'existe guère dans les milieux dirigeants qui ont favorisé le R.P.F. ». Il pourrait ne s'agir que d'un glissement à droite, mais la tactique du P.C. et du R.P.F., amenant leur durcissement réciproque, conduira ce dernier à éliminer son adversaire de la vie nationale. « Les moyens qu'on emploierait nécessairement pour briser la réaction probable du P.C. pourraient-ils rester démocratiques ? »

Enfin, mettant en relief la tradition antiparlementaire qui reste vivante en France, P. Debray, établit « entre le néo-bonapartisme de Louis-Napoléon, le boulangisme et le gaullisme, des concordances trop rigoureuses pour être fortuites ».

Dans une autre partie du cahier, un socialiste établit les responsabilités des sociaux démocrates, un marxiste, celles du P. C., un démocrate chrétien belge celles des chrétiens sociaux.

En conclusion, après plusieurs allusions contenues dans les précédents articles, Jean Lacroix consacre son étude à la troisième force, pour la refuser.

N'est-ce pas nous, en effet, qui avons les premiers, il y a près de quinze ans, lancé l'idée de troisième force ? Et ne va-t-on pas nous accuser de reniement ? Peu importent après tout les accusations d'autrui. Mais ne devons-nous pas à ceux qui nous suivent, mais ne devons-nous pas à nous-mêmes une prise de position claire, qui cependant ne renie rien de nos fidélités ?... Ce que nous reprochons d'abord à la troisième force, c'est son inefficacité. On ne lutte pas sur deux fronts. L'histoire le prouve : tous ceux qui ont tenu la balance égale entre le fascisme et le communisme ont travaillé pour le fascisme... Dans les conditions actuelles, une troisième force au sens de conjonction des centres ne serait qu'une étape transitoire qui préparerait l'avènement du fascisme...

Nous n'avons rien à objecter à la troisième force, sinon qu'au sens le plus profond du terme, elle n'est pas populaire... Les partis s'imaginent qu'ils

envoient au parlement des *représentants* qui peuvent faire ce qu'ils veulent tant qu'ils sont investis de leur *mandat* : les élus font alors des combinaisons qui n'intéressent qu'eux seuls, ils oublient que la bataille est perdue dès que le peuple n'y est plus engagé... Il faut donner au peuple de France une chance, c'est-à-dire un espoir à réaliser, une cité à construire, un effort dirigé à accomplir — ou, désespéré, il sombrera dans le fascisme... La troisième force qui s'appuie sur un double anti, qui ne propose rien de positif, qui résulte de combinaisons d'états-majors sans élan populaire, ne peut que retarder — ou plutôt préparer et faciliter — l'avènement du fascisme.

Que penser des analyses présentées dans ce cahier, et dont beaucoup présentent un très grand intérêt ?

D'abord qu'elles sont incomplètes, et gravement. D'un mot, Paul Fraisse nous avertit :

Dès le sommaire, nos lecteurs auront constaté qu'il est entièrement orienté contre le danger fasciste polarisé sur une réaction de droite. Serions-nous assez aveugles pour oublier qu'il peut exister un fascisme de gauche ? N'y a-t-il pas deux fascismes que nous devrions rejeter simultanément ?

C'est peut-être un peu court. Car ce qui rend la position d'*Esprit* si discutable (« Tiendrions-nous ce langage en Roumanie ? » dit encore Paul Fraisse), c'est que l'on se demande si l'apport marxiste, incontestable en plus d'un point, n'est pas étrangement faussé par sa dépendance actuelle, si cruellement ressentie en France, vis-à-vis du stalinisme. Or, dans l'étude des responsabilités, Joseph Rovan étend à bon droit son regard aux socialistes-démocrates de tous les pays, tandis que Lucius, à propos du communisme, se limite au parti communiste français; sa critique est d'ailleurs pertinente : d'abord celle-ci, qui est facile :

Où commence l'erreur des communistes, c'est quand ils veulent jouer aux machiavels et masquer sous de grands mots ou des mots d'ordre déconcertants, dont on sent qu'ils n'y donnent pas une foi très vive, les raisons tactiques qui les inspirèrent, que tout le monde devine, et qui pourraient être expliquées si l'on ne se donnait pas la voie la plus facile...

Les partis marxistes, autrefois, ne cachaient jamais leur jeu : ils disaient franchement : nous voulons abattre l'État bourgeois; mais ils ajoutaient : nous préférons la république bourgeoise à la monarchie ou au boulangisme, défendons la république bourgeoise sans nous faire illusion sur elle. C'était plus sincère, et cela n'est pas sans valeur révolutionnaire, c'était surtout plus fort au point de vue tactique : la vérité politique paie politiquement.

Et cette autre critique qui va plus profond :

Le principal défaut de la tactique communiste est moins d'être double que d'être rigide. Ses habiletés sont funestes dans la mesure où elles se durcissent en cours d'exécution. Le principe, comme dit Lénine, se transforme en dogme. Alors la « double » tactique n'est qu'apparente ou reste superficielle; en fait, la manœuvre se raidit en un seul sens. Et la rigidité joue tantôt vers l'opportunisme, tantôt vers la sclérose doctrinaire.

La critique est reprise avec plus de pertinence encore par Jean Lacroix :

Ce qui empêche de prendre tout simplement parti pour le communisme dans cette lutte, c'est qu'on ne peut dire aujourd'hui qu'il soit en tout et partout l'élément le plus avancé du progrès. Un communisme vivant, un communisme pleinement et authentiquement marxiste devrait être à l'avant-

arde de tout ce qui naît. Au moins faut-il reconnaître que, en France, il 'en n'est pas toujours ainsi. Ce qui n'est pas une critique du marxisme, mais e l'action et de la pensée des communistes français. En d'autres termes, commence à y avoir un certain retard du communisme par rapport au larxisme. Ce retard est sensible à bien des égards.

... Les communistes ont voulu appliquer mécaniquement la politique des ouits orientaux au monde occidental et spécialement à la France. Puis, empê-és dans leur création, ils ont détruit de leurs propres mains ces fronts natio-aux qu'ils avaient partout édifiés, rejetant vers la tentation fasciste la plu-art de ceux qui les avaient aidés avec un absolu dévouement. Le résultat, est le renforcement de l'adversaire et l'isolement communiste. C'est toujours même manque d'esprit scientifique authentique et d'analyse objective.

... Il est évident que leur force en France ne fera que décroître s'ils ne vent penser et réaliser une politique inspirée essentiellement des exigences ançaises et de la situation de la France dans le monde.

La seule chance des marxistes français, c'est leur totale indépendance. Et ne suffit pas qu'elle soit : il faut encore qu'ils agissent toujours de façon à donner le sentiment à tous, c'est peut-être à leur effort réel, persévérant, ficient en faveur de la paix que le pays les jugera en dernier ressort. Le oins qu'on puisse dire est que, jusqu'à maintenant, il ne s'est guère mani-sté. Nous n'hésitons donc pas à le dire, puisque c'est vrai : si le fascisme iomphait, les erreurs tactiques des communistes en seraient aussi partielle-ent responsables. Des positions simplistes ne peuvent que renforcer l'adver-ire.

Tous ces défauts ont incontestablement leur source dans le fait que parti communiste français ne possède pas, à sa tête, une forte intel-gence qui lui permette de prendre une attitude, marxiste, sans oute, mais originale et française. Il faut être de mauvaise foi pour ne as s'être rendu compte que Maurice Thorez en eut plus que la préoc-pation, il suffit d'être objectif pour reconnaître que cette préoccu-ation n'a pas abouti. Au sentiment de cette impuissance se joint, ez les communistes de chez nous, la conscience d'être tenus en piè-e estime par les dirigeants internationaux de leur politique : on ur préfère à coup sûr les communistes yougoslaves et bulgares, voire s Allemands et les Italiens. C'est cette dépendance vis-à-vis de ceux ui dirigent la politique internationale qui leur donne cette « rigi-té » déplorée par Lucius. Aussi Jean Lacroix nous semble bien gé-éreux d'écrire avec tant de sérieux : « Nous n'accusons certes point s communistes d'être aux ordres de Moscou. » On voit bien en quel ns Jean Lacroix proteste contre cette affirmation, mais il n'est que ouvrir les yeux aux volte-face si néfastes au parti communiste fran-is pour être convaincu d'une trop grande dépendance, dont ce der-er ne cherche même plus à se cacher (cf. le *Cahier du Communisme* novembre, dont on a parlé ici même en janvier). On voit donc à uel point il eût été précieux d'ouvrir le débat des fascismes en son ntier : aussi bien fascisme de gauche que fascisme de droite. Autre-ent pertinent semble l'avertissement donné plus haut dans ce nu-éro de *La Vie Intellectuelle*, à propos de la candidature Wallace, par uguste Viatte : il dénonce « une tactique qui semble vouloir ressus-ter en tous pays le danger fasciste, en vue d'en bénéficier par contre-oup.

Et cela nous amène au second reproche que nous ferions volontiers ce cahier d'*Esprit*. N'est-il pas un peu trop œuvre d'intellectuels, ui veulent bon gré mal gré faire tout rentrer dans leurs concepts rdinaires ? 1948 évoque tout naturellement 1848, d'où le parallélisme cile, et du même coup faible, établi par P. Debray : bonapartisme, oulangisme et néo-gaullisme. Mais non, M. Debray, l'histoire ne se

répète jamais si simplement... Par ailleurs, depuis vingt ans bientôt, on est habitué à jouer avec l'opposition communisme-fascisme. Bon gré mal gré, il faudra que la situation actuelle rentre dans ce trop commode (et bien connu) jeu dialectique. Il y a bien une gêne : l'Amérique ne s'y plie pas si facilement, et le correspondant de là-bas ne le dit pas sans ironie :

Pourquoi refuser le mot « américanisme » ? Peut-être recouvre-t-il une réalité pire que tous les fascismes : ignorance, puérilité et sectarisme. Ses manifestations sont celles d'un fascisme élémentaire, il est vrai. Jugez comme il vous plaira. Mais considérez que ce peuple est fasciste depuis cent-cinquante ans, effacez le préfixe « néo », et faites entrer dans le dualisme de notre pensée européenne un fascisme sans contrainte policière, sans persécutions, sans mystique et sans cartes d'identité. Je crains de ne pouvoir vous suivre sur ce terrain-là.

Nous voilà renvoyés à la phrase d'Auguste Viatte à propos de Wallace, « une tactique qui semble vouloir ressusciter en tous pays le danger fasciste, en vue de, etc. ». *Esprit* ne tombe-t-il pas un peu dans le panneau, quand il en conclut la répudiation de l'actuelle troisième force ? Que celle-ci soit plutôt inefficace, nul ne le contestera. Est-ce la rendre plus forte que de s'en séparer pour présenter à son tour une quatrième force, qui n'aura sûrement pas (il n'est pas besoin d'être grand prophète pour le prédire) une plus grande efficacité ?

La vérité est que l'immense majorité du peuple français souhaite cette troisième force efficace. *Esprit* a raison : elle ne peut pas être anticommuniste. *Esprit* a encore raison; il faudrait pour cela un communisme français plus indépendant. D'où vient qu'avec tant de pénétrantes intuitions *Esprit*, en se rangeant du côté « du parti de l'espérance », sombre dans une impuissance désespérée ?

Mais ici nous débordons notre tâche, dira-t-on. Celle-ci est d'avertir nos lecteurs des courants actuels de la pensée et de la politique françaises et mondiales; non point d'y prendre parti, encore moins de suggérer les solutions. Mais nous sommes émus à juste titre de voir nombre de jeunes catholiques croire obéir aux consignes — ni assez complètes, ni assez précises d'*Esprit* — en s'enrôlant dans le parti communiste; aujourd'hui encore, nous entendions certains protester contre (et nous citons ici leurs propres paroles) « cette volée de bois vert que leur assène Mounier dans le numéro de janvier » (« Délivrez-vous »). Au surplus, nous n'entendons ici ne donner aucune consigne politique. Notre souci sera toujours de défendre la liberté du chrétien en cette matière. Notre rôle est de servir ces réalités naissantes du monde chrétien que Jean Lacroix évoque avec tant de chaleur :

... Que de choses naissent aujourd'hui chez les chrétiens ! Des communautés ferventes se créent et se développent qui pourraient assurer les assises du monde nouveau.

Et peut-être de répéter aussi l'avertissement d'Élie Beaussart :

... Il est difficile de ne pas penser que les catholiques ont une inclination naturelle, une faveur invétérée pour les régimes fascistes, avec tout ce que ces régimes comportent de foi dans la violence — alpha et oméga de leur philosophie — et, fatalement, de collusion avec les puissances d'argent dénoncées par *Quadragesimo Anno*.

Calendrier

21 janvier. — *Paris :* Nomination de trois hauts commissaires : MM. Béchart à Dakar, Cornut-Gentil à Brazzaville, de Chevigné à Tananarive.

22 janvier. — *Londres :* Discours de M. Bevin sur la politique extérieure. Proposition à la France d'une politique concertée sur les problèmes du Levant. — *Berlin :* Grèves en Bavière.

23 janvier. — *Londres :* M. Churchill approuve la politique européenne de M. Bevin.

24 janvier. — *Rome :* Le congrès socialiste se prononce pour l'unité d'action avec les communistes. — *Budapest :* Signature d'un traité d'assistance mutuelle roumano-hongrois.

25 janvier. — *Paris :* Publication des nouveaux cours des changes. — *Bruxelles :* Appel de M. Spaak en faveur de l'union occidentale. — *Fribourg :* Limitation prochaine du rôle du gouvernement militaire dans la zone française d'occupation.

26 janvier. — *Moscou :* Signature d'un accord commercial russo-polonais.

28 janvier. — *Paris :* Condamnation d'A. Marquet à dix ans de dégradation nationale.

29 janvier. — *Paris :* Retrait des billets de cinq mille francs. Démission de M. L. Noguères, président de la Haute Cour de justice. — *Luxembourg :* Ouverture de la conférence de Benelux. — *Bagdad :* Formation d'un nouveau gouvernement. — *Saïgon :* M. Bollaert confirme que la France ne discutera plus avec Ho Chi Minh. — *Moscou :* Conclusion d'un accord commercial belgo-soviétique.

30 janvier. — *New Delhi :* Assassinat de Gandhi.

31 janvier. — *Batavia :* Nouveau cabinet indonésien.

1er février. — *Belgrade :* Le Kominform, réuni en janvier, en Yougoslavie, décide de créer un organe permanent.

2 février. — *Rome :* Signature d'un traité d'amitié, de commerce et de navigation italo-américain. — *Bucarest :* Note américaine sur les violations des clauses du traité de paix. Rejet de la protestation soviétique sur les navires de guerre américains dans les eaux italiennes. — *Londres :* Réunion des suppléants des « Quatre » chargés du problème des anciennes colonies italiennes.

3 février. — *Bucarest :* L'Angleterre s'associe à la protestation américaine contre les violations du traité de paix.

4 février. — *Londres :* Le gouvernement demande une stabilisation générale des salaires. — *Dublin :* Élections générales en Irlande. — *Moscou :* Signature d'un traité d'amitié roumano-soviétique. — *Téhéran :* Rejet par le gouvernement d'une protestation soviétique contre les activités de la mission militaire américaine en Iran. — *Colombo :* Ceylan reçoit le statut de Dominion. — *Oslo :* Signature d'un traité commercial polono-norvégien.

5 février. — *Londres :* Opposition du Conseil exécutif du Trade-Union Congress au blocage des salaires.

6 février. — *Paris :* Signature d'un accord économique et financier franco-libanais. — *Berlin :* Publication du nouveau statut de la bizone.

7 février. — *Bangkok :* Démission du gouvernement.

8 février. — *Tétouan :* Incidents provoqués par les nationalistes.

9 février. — *Paris :* M. Schuman reçoit Bao Daï. — *Tokio :* Démission du cabinet.

10 février. — *Hendaye :* Réouverture de la frontière franco-espagnole. — *Bruxelles :* Grève des mineurs. — *New-York :* Embargo sur les exportations de pétrole. — *Lake Success :* Publication du projet de statut international pour Jérusalem.

11 février. — *Paris :* La C.G.T. demande un nouveau réajustement des salaires. — *Berlin :* Le maréchal Sokolvski dénonce la création de la bizone.

12 février. — *Paris :* Lettre du pasteur Boegner au président de la République au sujet de la justice politique. — *Bruxelles :* Extension de la grève des mineurs.

13 février. — *Paris :* La commission de la justice refuse de supprimer la Haute Cour. — M. F. Gay est nommé ambassadeur à Ottawa.

14 février. — *Paris :* Le conseil national économique rejette la proposition d'augmentation des salaires. — *Rome :* Les ministres italiens approuvent le principe de l'union douanière avec la France.

15 février. — *Paris :* Discours de M. G. Bidault à l'Assemblée nationale. — *Bruxelles :* Continuation des grèves.

16 février. — *Washington :* Les États-Unis mettent des conditions à la participation de l'Espagne au plan Marshall. — *Pyong Yang :* La Corée du Nord se proclame république populaire démocratique.

17 février. — *Paris :* La C.G.T. obtient plus de 80 % des voix des mineurs de fond aux élections de délégués du personnel. La prochaine assemblée des Nations Unies se tiendra à Paris. Ouverture de la conférence coloniale franco-britannique. — *Bruxelles :* Extension de la grève aux tramways. — *Lake Success :* La commission pour la Palestine demande au Conseil de Sécurité de mettre à sa disposition une forme armée. — *Prague :* Réunion des ministres des Affaires étrangères de Pologne, Tchécoslovaquie et de Yougoslavie. — *Berlin :* Le général Clay annonce la fin du désarmement et de la démilitarisation de la zone américaine.

18 février. — *Prague :* Crise au sein du gouvernement. — *Bruxelles :* MM. Spaak et Van Acker accusent les communistes d'avoir fomenté les grèves. — *Lake Success :* Résolution de la Pologne contre le plan Marshall.

19 février. — *Paris :* Signature d'un accord économique et financier franco-hongrois. — *Dublin :* M. John Costello est élu président du nouveau gouvernement. — *Prague :* Fin de la conférence : les trois ministres s'élèvent contre la politique suivie en Allemagne occidentale. — *Londres :* Les Trade-Unions approuvent le projet de stabilisation des salaires et des prix. — *Moscou :* Signature d'un traité d'amitié et d'assistance mutuelle entre la Russie et la Hongrie.

20 février. — *Paris :* La Sarre s'intègre définitivement dans l'économie française. — *Prague :* Démission de onze ministres non communistes. Arrivée de M. Zorine, adjoint au ministre des Affaires étrangères de Russie.

CULTURE

M. Chastaing. *Théâtre et Jugement chez Jean Anouilh.*

M. Scriabine. *Quelques Considérations sur le Cinéma.*

B. Guyon. *Introduction à la Connaissance de l'Égypte moderne.*

Théâtre, H. Gouhier. *Musique,* J. Lonchampt. *Cinéma,* J.-P. Chartier.

Livres *Les revues littéraires,* M. Carrouges. *Calendrier*

Beaucoup plus qu'une information sur les événements littéraires et artistiques du mois, nous voudrions que cette section attirât l'attention de nos lecteurs sur les différents éléments requis par la culture d'aujourd'hui. D'où l'important article sur le cinéma, l'évocation d'une croissance intellectuelle en un pays étranger, l'Égypte, l'étude sur la dernière œuvre d'Honegger, le problème important posé par l'article de Monnerot sur le nouvel obscurantisme. Dans l'article de tête, un philosophe étudie l'œuvre d'Anouilh où sont engagées des réalités si importantes que l'amour et l'intervention d'autrui en la vie de chacun de nous. Ces différentes études nous rappellent opportunément qu'une culture véritable met en question le sens même de l'homme.

THEATRE ET JUGEMENT CHEZ JEAN ANOUILH

Le voleur s'indigne d'être volé, le politicien qui déporte des citoyens ne tolérerait pas d'être déporté... Un individu qui défigure, en autrui ou en soi, l'homme, aspire néanmoins à être traité par ses semblables comme un homme. Il nous offre donc, quoi qu'il fasse lui-même, une pure image de l'homme, lorsqu'il nous dit ce qu'il voudrait que les autres lui fissent. Examinons cette image en écoutant ce que nous disent les personnages des *Pièces noires*. De notre examen, nous tirerons des principes d'esthétique théâtrale, puisque Jean Anouilh construit son théâtre par fidélité à l'image examinée.

Frantz, qui assassinera la duchesse de Granat, dit à Monime, dans *L'Hermine* :

> Si les hommes me jugent devant toi, un jour, si je te fais horreur, tu penseras à ces larmes que j'ai versées. Ils te diront que j'étais un être veule, que je n'avais pas le courage du travail et de la pauvreté, peut-être te diront-ils que je ne t'aimais pas, comme s'ils avaient le droit de me juger... Toi, tu ne les écouteras pas. Tu penseras à mes larmes et à ma grande soif de pureté.

D'une part, un homme refuse d'être jugé paresseux ou lâche ou criminel; d'autre part, il refuse totalement d'être jugé par un autre homme parce qu'aucune créature n'a droit de juger une autre créature. Ces deux propositions se résument dans la règle : « Tu ne jugeras point », qui ruine les prétentions de la justice plus de cent fois affirmées par plus de dix personnages dans les *Pièces noires*.

Il en suit, premièrement, que l'*homme*, toujours hors de portée des jugements éthiques ou sociaux, ne peut servir de cible à l'éthologie ou à la sociologie, et, par conséquent,

qu'un théâtre de l'homme ne peut être un théâtre de « moraliste » : celui-ci aurait condamné Abraham pour tentative de meurtre; il aurait, comme Marthe, accusé Marie de paresse, comme Julia (qui figure Marthe) accuse Jeannette (qui figure Marie) dans *Roméo et Jeannette*... Deuxièmement, qu'un homme injugeable n'est ni mauvais ni bon, qu'on ne peut donc lui attribuer une de ces qualités sans être contraint de lui attribuer la qualité contraire : Jeannette, la pécheresse, dit :

C'est moi qui suis là... avec ce que j'ai de mal et ce que j'ai de bien dans un petit nœud inextricable. Et il faut me prendre sans le dénouer, ...

comme il faut prendre mes sœurs pécheresses de *Jézabel* ou de *Médée*. Troisièmement, que ce qui est vrai des jugements de gros est vrai des jugements de détail, qu'on ne peut accuser un *être* d'*avoir* « quelque chose » condamnable sans être contraint de le louer d'avoir une « chose » contraire : les lâches ont courage, les haineux amour, les faibles force, les bourreaux sont torturés...

Il en suit aussi que, s'il y a un coupable, ce n'est pas l'inculpé, c'est le juge. Gaston, héros du *Voyageur sans bagages*, enseigne ce paradoxe à Mme Renaud qui a incriminé son fils et non tâché à le délivrer de la violence et de l'orgueil. Il appelle le condamné « pauvre petit », il appelle ceux qui condamnent race de Caïn, car la justice n'est qu'une *justification* de l'agression : qui veut noyer son chien l'accuse de rage.

A Frantz qui la prie de ne pas le juger, Monime répond : « Je ne comprends pas. » Ne pas juger, c'est ne pas comprendre.

Je n'espère pas te faire comprendre — dit la mère qui empoisonna son mari et délaissa son fils, à celui-ci, dans *Jézabel* — que j'avais tout de même une petite place nette. Elle est si petite que moi-même je la perds de temps en temps. Ni te faire comprendre que si j'ai été une mauvaise mère comme ils ont dû te le dire, je t'aime tout de même à ma façon...

Un homme ne peut se comprendre; il s'échappe dès qu'on veut le prendre. « Ça vous fuit entre les doigts. »

Si nous ne pouvons pas être compris par autrui, nous sommes trop compliqués pour pouvoir nous expliquer nous-

mêmes. Par suite, comme *Eurydice* et *Roméo et Jeannette* en témoignent, nous mentons toujours lorsque nous parlons de nous : il faudrait *tout* dire, or, nous sommes incapables de tout dire; il faudrait donc que nous ne disions rien; mais les juges nous obligent à dire quelque chose et, partant, à mal dire. Par suite aussi, nous disons la vérité à chaque fois que nous mentons : Jeannette se dédit et se contredit devant Frédéric, impitoyable chasseur de lumière, et ne cesse jamais de dire vrai; la même sincérité qui produisait ses aveux produit ses désaveux. Puisque nous ne pouvons pas répondre à l'avocat général sans tromper le juge que cependant nous ne trompons point, nous ne pourrons jamais nous justifier. « Mais défends-toi, au moins! Pourquoi ne te défends-tu pas? » crie Orphée à Eurydice dans la pièce qui porte le nom de cette dernière. « Comment veux-tu que je me défende? » Toutes les plaidoiries sont inutiles.

Le philosophe en tire que l'être d'un homme échappe à la connaissance des hommes. Que le Moi est inconcevable. Frantz, par exemple, n'est réductible à aucun concept : criminel, innocent, orgueilleux, humble, pur, impur... Qu'est-il? *Personne*. Tout.

Le théologien traduit cette métaphysique : Frantz, comme ses frères, est une image de Dieu; or, Dieu est infini; donc, Frantz, comme ses frères, est indéfinissable. Il ne peut, partant, être que l'objet d'une indéfinité de jugements ou d'un Jugement infini. Jamais les hommes ne parviendront à le juger; Dieu, seul, est son juge.

Le dramaturge met donc en scène des *personnes* et non des *personnages*. Alors que les héros du théâtre élizabéthain sont des « types », ceux d'Anouilh sont des individus. Ils ne ressemblent pas plus aux héros de la tragédie classique qui ont des « caractères » déterminés qu'à ceux de Marlowe ou de Webster : l'auteur des *Pièces noires* ne représente ni un jaloux ni la Jalousie, ni un amant, ni l'Amour, ni un monstre ni le Coquin... Il ne cherche pas l'universalité (comme disent les manuels de littérature) en peignant des passions universelles soigneusement sélectionnées et étiquetées, il la trouve à l'intérieur de chaque acteur, dans l'indéfinition même d'une personne où s'exprime ce Dieu qui se reflète en tous les hommes. Le théologien objectera que cette universalité a été détruite par le péché; *ubi peccata, ibi mul-*

titudo; le théâtre n'est donc capable que de représenter des passions solitaires. Le dramaturge réplique : ces passions qui isolent sont des passions communes, car il y a une catholicité du Diable, et, bien que nous ne barbouillions pas tous de la même façon notre portrait divin, nous possédons tous la même palette; nous sommes donc gros de toutes les mauvaises peintures des autres et nous découvrons dans chaque héros notre misère possible et notre gloire. Nous sommes unis aux personnes théâtrales dans notre image éternelle et en même temps par toutes nos infidélités à cette image.

Le spectateur, bien qu'il ne soit pas nécessairement critique de profession, est critique par tentation. Dès qu'il succombe, il juge; dès qu'il juge, le théâtre d'Anouilh lui paraît être le théâtre de l'ambiguïté. Ambigu, Frantz; ambiguë, Jeannette... Vivez-vous de sincérité ou de tromperie? Tuez-vous par désir de pureté ou d'argent, sans raison ou pour vous venger? « Qui êtes-vous? » Impossible de répondre : la clarté classique, familière et reposante, s'est éteinte. Nous pataugeons, inquiets, au milieu de motifs et mobiles indistincts, nous nous embarrassons dans des questions étranges. Nous nous rappelons *Le Chemin de Crête*, où Gabriel Marcel nous a laissé errer : Ariane, l'héroïne, est-elle saint ou démon? Nous nous souvenons de *Jean de la Lune* : « Es-tu un type épatant, es-tu un imbécile? » Le héros de Marcel Achard agirait de la même façon s'il était un « type épatant » ou un « imbécile », Ariane agirait de la même façon par perversité et par bonté. Frantz, dans *L'Hermine*, tuerait la duchesse de Granat en servant le bon Dieu qu'il imagine, comme en servant Mammon. Si le policier ne peut pas répondre, c'est parce que toutes les réponses lui paraissent valables. Il devrait les accepter toutes. Il ne peut donc en choisir aucune. Dans les commissariats de l'âme, l'âne de Buridan joue le rôle du commissaire.

Chaque acteur est son propre spectateur. Ambigu, par suite, pour soi-même, Frantz doute de ses raisons d'assassiner : faiblesse? exhibition de courage? ressentiment contre ses « amis »? haine d'une femme odieuse? passion de justice sociale? Sans doute, il explique au dernier acte :

Si je l'ai tuée, ce n'est pas pour son argent, c'est parce que son

argent, dans la mystérieuse balance des choses, était devenu le prix exact de notre pureté;

mais cette explication contaminée par les autres, n'est qu'une explication parmi d'autres, douteuse comme les autres; Frantz ne peut donc être sûr de ne pas se forger un bel alibi, de ne pas se duper soi-même; il doit en conséquence être torturé par l'incertitude, il doit se répéter : je ne sais pas, je ne suis pas capable de savoir pourquoi j'ai tué cette vieille femme. Il est torturé, comme sur un chevalet, par tous les motifs imaginables de son meurtre. Il est *pathétique*. Nous sommes pathétiques, puisque nous ne connaissons pas le secret de notre cœur. Nous ne pouvons pas plus nous juger nous-mêmes que nous ne pouvons juger les autres.

Le théâtre d'Anouilh paraît par suite à la merci des comédiens. Que ceux-ci, dissipant l'équivoque humaine, jouent leurs rôles comme des rôles définis — traitres, ingénues, jeunes premiers nécessairement sympathiques... —, et il s'effondre. Dans *Le Rendez-vous de Senlis*, l'écrivain donne aux acteurs une leçon d'amphibologie dramatique et en même temps d'interprétation. Il ne semble pas avoir été écouté : *La Sauvage*, *Eurydice*, *Roméo et Jeannette*, ont, sur scène, beaucoup souffert du jeu simplifié des comédiens, elles n'ont pas simplement, comme des pièces de format classique, été trahies, elles ont été partiellement, sinon totalement, détruites. Cette fragilité essentielle est la rançon d'une grandeur : si le théâtre — fait pour être joué — se distingue principalement du roman — fait pour être lu — par la présence d'artistes médiateurs, Jean Anouilh qui livre au talent ou à la bonne volonté de ces artistes le sens et la valeur de ses pièces, est véritablement un homme de théâtre.

Frantz ne diagnostique pas seulement, dans *L'Hermine*, la maladie du jugement, il ordonne des remèdes. Il demande d'une part, qu'on fasse confiance à « sa grande soif de pureté », il ne demande pas à être compris, il demande à être cru : « J'ai besoin que tu croies à mon amour, même sans le comprendre. » Il demande, d'autre part, qu'on cesse de le juger en pensant à ses larmes : vous ne m'accuserez pas,

mais vous me pardonnerez peut-être si vous concevez la misère de ceux qui vous offensent.

J'avais beau être brutal, dit le voyageur sans bagages à sa mère, m'enfermer dans mon jeune orgueil imbécile, vous auriez dû tous vous mettre à genoux et me demander pardon.

« Pardon de quoi? réplique la mère. Mais je n'avais rien fait, moi! » Alors donc que le juste qui, orgueilleusement s'assimile à la Vierge Marie, se conçoit sans péché, prétend toujours n'avoir « rien fait » et nous condamne pour ce que nous avons fait, le prochain qui murmure *mea culpa*, lors même que nous fautons, nous « sauve ». Marc, dans *Jézabel*, est ce prochain qui « se charge » du crime de sa mère. S'il peut faire crédit à celle-ci, souffrir de sa souffrance, répondre de sa souillure, c'est qu'il l'aime. Nous demandons à être aimés. D'où ce portrait de l'Ami rêvé que nous dessinons de la même façon dans *Le Voyageur sans bagages* et *Le Rendez-vous de Senlis;* d'où le portrait du Père toujours miséricordieux et de la vraie Mère toujours compatissante. D'un Être qui nous montre qu'on peut « se reposer sur une épaule » et avec lequel on puisse « enfin être un enfant » : Il « connaît les mots et les regards que nous ignorons qui tuent les doutes et les mauvaises pensées », Il a « cette force calme, cette bonté simple où l'on peut se cacher la tête les soirs où l'on se sent trop méchant ou trop lâche ».

Voilà l'Homme que nous attendons. L'Homme que nous ne sommes pas. L'Homme qu'attend l'homme que nous sommes. L'Homme nouveau. L'Homme qui aime les vieux hommes, qui a par son amour tellement foi et espoir en eux qu'Il efface leurs fautes par son pardon. L'Homme-Dieu ou l'homme qui se refait à la ressemblance de l'Homme-Dieu.

Ceux d'entre nous qui paraissent le plus détachés de l'Homme-Dieu sont cependant *reliés* à lui au point de chercher avidement Son image chez les juges qui la détruisent. Ainsi, ils confessent une *religion* quand bien même ils l'étouffent, par pensées, par paroles et par actions, sous les bâillons de la Morale et de la Politique. Ainsi, le théâtre d'Anouilh est, dans son fond même, religieux. Son premier Héros toujours désiré par chaque héros[1] et cependant tou-

1. Par exemple, Thérèse, dans *La Sauvage*, qui demande un Dieu

jours plus ou moins nié par chaque héros, toujours en relief dans ce qu'un individu voudrait que les autres lui fissent et souvent en creux dans ce qu'il fait aux autres, toujours présent malgré son absence, l'écrivain lui donne nom et chair dans le « film » *Monsieur Vincent* : le Christ.

Mais le saint qui parle ou agit à la manière de son divin Maître n'apporte pas seulement aux hommes la nourriture d'amour dont leurs âmes ont faim, il tâche aussi à ranimer et ranime des hommes dont l'âme est morte. Il y en a effet deux sortes d'hommes : ceux qui refusent les jugements de leurs semblables, ceux qui les acceptent et se jugent eux-mêmes. Ceux qui respectent leur esprit image de l'Esprit infini, ceux qui le pétrifient par des définitions. Jean Anouilh nomme les premiers « sauvages », les seconds « fantoches ».

Il fabrique ses fantoches en série. Chaque exemplaire est identique aux autres. Le père d'*Eurydice*, par exemple, peut remplacer le père de *Roméo et Jeannette*, celui de *Jézabel* peut entrer dans *La Sauvage*. Un seul père gesticule dans les quatre pièces. Anouilh ressemble ainsi à un opérateur de Guignol. Nous connaissons ses pantins : le père, la mère, ou la nourrice, ou la duchesse-lady-comtesse, ou les gardes qui jouent aux cartes et parlent du beau temps.... On prend des riches, on prend aussi des pauvres; on prend les mêmes et on recommence! Non que l'auteur soit prisonnier des pupazzi qu'il fabriqua : c'est la terre qui est peuplée de pupazzi.

Gnafron et Pandore enseignent en effet une des vérités de ce monde. Les vivants d'âme et de corps jouent quotidiennement des rôles de morts. Transformés en cadavres, ils achètent quelques ressorts fabriqués dans des usines Taylor pour mouvoir leur langue et leurs membres. Ils parlent les uns comme les autres, soubresautent les uns comme les autres. Ainsi les hommes usurpent une apparence d'automate. Alors qu'un homme est incompréhensible, un automate est compris si on comprend son fonctionnement; alors qu'un homme est irremplaçable, un automate peut toujours

gros « de toute la peine qui a pu serrer depuis toujours le cœur des pauvres », ou Eurydice qui attend un Être infini qui « puisse prendre *toute* la peine ». Cf. *Jean Anouilh ou le Théâtre de la Pureté*, Jeux et Poésie (*Rencontres*).

être remplacé par un automate qui fonctionne de la même façon. Seule donc, la fonction importe. Il suffit de la nommer : le monde moque les noms propres. C'est une image d'un monde sans noms propres qu'offre Anouilh dans les programmes de ses pièces : le frère, la sœur, la cousine, le facteur, les gardes... Une liste d'emplois. Cette liste symbolise de noires vérités sociales : dès qu'il est conçu comme *un* communiste ou *un* catholique, dès qu'il est classé dans une espèce dont il est *un* exemplaire, dès qu'il est réduit à cette nature d'exemplaires à la manière d'objets matériels (*une* casserole, *un* membre du Genre Aluminium, ou du Genre Bois de chauffage...) l'homme est prêt à gesticuler au bout des bras de quelque père Mourguet politicien. Tu n'es qu'un bourgeois identique aux autres, tu n'es que Bourgeois; tu n'es que Prolétaire; tu n'es personne. Tu es guignol.

Mieux vaut ressembler à un démon qu'à une marionnette. Si je hais, je suis « quelqu'un », je mérite un nom. Jason crie à Médée :

> Médée ! c'est un beau nom pourtant, il n'aura été qu'à toi seule dans ce monde ! il n'y aura pas d'autre Médée jamais sur cette terre. Les mères n'appelleront plus jamais leurs filles de ce nom. Tu seras seule jusqu'au bout des temps comme en cette minute.

L'unique Médée se présente ainsi comme l'antithèse de ces multiples pantins sans nom propre, tous équivalents, qui ne se meuvent qu'en foule. Elle a la grandeur, ils ont le nombre. Elle a la liberté, ils ont l'égalité. Elle a l'esprit, ils ont l'étendue. Elle se fait et sa malignité défait, ils sont tout faits. Elle vaut plus qu'eux, car il a quelque chose de pire qu'une mauvaise action qui est toujours sur mesure, c'est un geste de confection. Il y a quelque chose de pire qu'une mauvaise âme si elle existe, c'est une âme de confection, c'est une âme morte. Il y a quelque chose de pire qu'un crime humain, c'est un crime de lèse-humanité. Anouilh retrouve les formules de Péguy[2].

Portrait du « médiocre » : « tourbe », dit Péguy; habitant de la « vase », « grosse pâte à pétrir », dit Anouil. Être intact, sans plaies qu'un Samaritain puisse panser, dit Pé-

2. Cf. P. Arrou, *Bloy et Péguy*, dans *La Vie Intellectuelle*, décembre 1946.

guy; être imperméable à la souffrance (« Mais on n'a pas mal! ») comme le père de Jeannette, dit Anouilh. Où ne pénètrent ni le péché ni la grâce, où ne peut donc entrer le salut, car le péché et la grâce « sont deux opérations de salut hermétiquement articulées l'une sur l'autre », dit Péguy; trop plein de soi-même pour crier *non* ou pour crier *oui*, pour ressembler à Antigone ou Médée, à Créon ou Jason, et pour servir de « beau gibier » aux dieux, car ceux-ci ne prennent dans leur filet que « l'âme assez forte » pour se débattre soit par orgueil, soit par humilité, dit Anouilh. Tiède que vomit Dieu, dit Péguy citant la Bible; « fretin » que les dieux abandonnent, dit Anouilh.

Ainsi, la philosophie d'Anouilh semble introduire à une théologie. D'un côté, les dignes : ceux qui ne dédaignent pas la gloire de l'homme, même s'ils doivent en tirer vaine gloire à la manière de la fille d'Œdipe (*Antigone*) ou de la femme de Jason (*Médée*) et qui sont les élus de Dieu [3]. « Les nobles, les héros » : « le gratin ». De l'autre, les indignes qui ne se donnent « ni à la charité ni au vice », qui ne prennent jamais froid à faire l'amour coupable dans un jardin ou à prier dans une église (*L'Hermine*), qui ne paraissent bons ni pour le péché ni pour la grâce : les bons à rien. Alors qu'Antigone est morte et que Créon attend la mort dans son palais vide, alors que la tragédie des hommes est finie, en scène,

il ne reste plus que les gardes. Eux, tout ça leur est égal; c'est pas leurs oignons. Ils continuent à jouer au cartes...

Si les héros incompréhensiblement bons cependant que méchants sont tragiques, ces normands qui se meuvent au-delà du bien et du mal sont comiques. N'épinglent-ils pas sur leur uniforme le fameux insigne bergsonien : « Mécanique plaqué sur du vivant »? Anouilh fait rire parce que des hommes-machines tombent nécessairement sous le couperet du rire; Anouilh parle en humoriste, sans bienveillance ni malveillance, parce que des hommes neutralisés exigent qu'on parle d'eux avec la neutralité de l'humour.

3. *Cf. L'Invitation au Château* : « La Miséricorde de Dieu est infinie », dit un personnage. Son interlocuteur commente : « J'ai toujours rêvé du jour du Jugement dernier. Un bruit court parmi les bienheureux : il paraît qu'Il pardonne aussi aux autres... »

D'une cosmologie se déduisent la forme et le fond d'un art burlesque. Les personnages grotesques, riches ou pauvres, qui jouent dans les *Pièces roses* et qui logent sérieusement dans les *Pièces noires* résultent du même théorème de mathématique humaine qui explique le *Théâtre comique* bourgeois de Gabriel Marcel et les romans prolétariens bouffes de Caldwell ou de Stribling.

Ainsi, le Jugement humain construit, dans l'œuvre d'Anouilh, un mur de séparation entre les héros et les fantoches : entre les personnes incommensurables et les personnages classés, entre les créatures qui se respectent et celles qui perdent ou à qui on fait perdre l'esprit, entre un théâtre dramatique dont les acteurs, même s'ils commettent des crimes, honorent, par leur intelligence et leur volonté, Dieu, et un théâtre guignol où nul ne décèle le visage de Dieu.

Puisque ce mur est bâti par le Jugement, il n'existe pas pour celui qui ne juge pas. Pour celui qui aime. Pour celui qui aime, il n'y a que des hommes. Sans doute, « vues de loin », les gesticulations des marionnettes semblent grotesques, et le spectateur peut en rire comme riait Satan au jardin des Écritures, mais, vues de près, elles sont effroyables. Proche, ce guignol m'apparaît comme mon semblable, comme fait semblablement à la ressemblance de Dieu, bien qu'il se contrefasse lui-même. Ce guignol est mon prochain. Mon prochain est mon « maître » : si je veux imiter mon Seigneur qui a servi tous les hommes, je dois servir ceux qui se malfont tout de même que ceux qui font le mal, les « tièdes » tout de même que les pécheurs. Je dois reconnaître dans ces masses d'objets indifférenciés qui remplissent de nos jours les tiroirs politiques — bourgeois, ouvriers, grévistes, fonctionnaires... — des enfants de Dieu que je dois aimer comme des enfants de Dieu et non juger comme des objets nuisibles ou utiles, dans l'espoir que, grâce à Dieu, ils s'aimeront eux-mêmes un jour comme des enfants de Dieu.

Monsieur Vincent essaie de convertir en âmes des hommes que la richesse ou la pauvreté ont métamorphosés en choses. A l'appel de sa charité, d'une part, les dames de la Cour ressuscitent d'entre les morts et, malgré corps et esprits ankylosés par les cercueils du « monde », coopèrent à l'œuvre du saint; elles manifestent leur retour, parfois

pitoyable, souvent piteux, à la vie par un double symptôme : leur besoin de Monsieur de Paul et leur supplication sous tout ce qui les fit naguère pantins allègres.

Il faut porter, dit l'aumônier à l'une d'elles. le poids de votre fortune et de votre nom comme (les pauvres) portent le poids de leur misère.

Ces pauvres de Dieu, d'autre part, dans leur détresse, se durcissent, se pétrifient, ils ne connaissent que la loi de la matière « chacun pour soi », et ils ne peuvent, par suite, même pas imaginer qu'on ait de la « tendresse » pour eux. La première vertu est de leur tendre, à eux qui n'attendent rien des autres, la main et de remédier, malgré eux, à leur infortune. Délivrés du dénuement, ils seront peut-être sensibles au cœur charitable qui les délivre, et, par sa médiation, sensibles alors à leur propre cœur.

Avant de sauver leur âme, il faut donner aux malheureux une vie où ils aient conscience d'en avoir une.

Quel Monsieur Vincent apparaîtra dans de futures *Pièces noires* pour humaniser les fantoches qui n'ont pas besoin de lui et guérir les hommes malades qui le réclament ?

Maxime Chastaing.

QUELQUES CONSIDERATIONS SUR LE CINEMA

Sortant de la période de tâtonnements, le cinéma cherche depuis ces dernières années son esthétique propre.

A l'apparition de chaque film de quelque importance artistique, les critiques essaient de dégager les valeurs qu'il apporte, de préciser autant que possible les lois d'ordre général auxquelles, plus ou moins consciemment, il obéit. Mais le cinéma est un art si complexe que la tâche des esthéticiens s'avère des plus ardues.

Lorsqu'on songe aux problèmes que pose l'esthétique des arts relativement simples, comme la peinture ou la littérature, aux controverses qu'ils soulèvent depuis des siècles, on comprend que le cinéma qui englobe les techniques les plus diverses, tant artistiques que scientifiques, et qui n'existe que depuis quelques dizaines d'années, n'ait pas encore réussi à tracer les grandes voies qui lui éviteraient de s'égarer dans des impasses.

De plus, le cinéma est sans cesse sollicité dans de nouvelles directions par les perfectionnements scientifiques dont il bénéficie, mais qui fréquemment bouleversent de fond en comble ce qu'il a déjà édifié. Ainsi, alors que les problèmes posés par la sonorisation sont encore très loin d'être résolus, voilà déjà que se dessinent, dans son horizon immédiat, ceux que soulèvent la couleur et le relief. Tenant compte de tout cela, on se demande même s'il n'est pas prématuré d'essayer, à propos d'un art si jeune, encore en pleine formation, de dégager les lois directrices de son développement. Certains articles datant des temps héroïques de *Caligari* (c'est-à-dire d'un quart de siècle environ), et où on nous assurait que le cinéma avait définitivement trouvé sa voie dans des décors de toile et de carton, nous invitent à la prudence. Pourtant on peut, me semble-t-il, distinguer dans ce monde en proie à d'incessantes convulsions, quelques traits essentiels, qui le caractérisent dès ses débuts et qui ne peuvent lui faire défaut, quelles que soient les métamorphoses qu'il est encore appelé à subir, comme ces substances élémentaires que l'on retrouve dans les nébuleuses aussi bien que dans les mondes parfaitement organisés. Isoler et définir ces quelques éléments,

examiner leurs rapports mutuels en les comparant, parfois, aux composantes des autres arts dont ils semblent se rapprocher, telle est, je crois, la tâche qui doit être entreprise avant tout.

Ces éléments, il est normal de les extraire de la définition même du cinéma : l'*Art de l'Image en Mouvement*. C'est donc de l'image et du mouvement que je voudrais m'occuper tout d'abord. Mais comme le deuxième terme prête beaucoup plus facilement à équivoque et comme, d'autre part, c'est sur lui qu'on a surtout mis l'accent jusqu'ici, je crois bon de l'examiner en premier lieu.

Le mouvement

De tout temps, on a senti l'importance du *mouvement* au cinéma. Nous avons tous entendu dire que le cinéma était « l'art du mouvement », « l'art dynamique par excellence », etc. On s'habitua bientôt à juger les films presque uniquement de ce point de vue : il s'agissait avant tout de savoir si telle bande était ou non dynamique, si l'action y était suffisamment mouvementée, si les événements s'y enchaînaient dans un rythme rapide, etc. Ce point de vue paraissait définitivement établi, quand quelques films d'une rare qualité artistique vinrent jeter le trouble dans les esprits. Pour ne citer que les meilleurs, *La Vipère*, *Brève Rencontre*, *Jour de Colère* sont en effet loin de répondre à l'idée qu'on se fait d'un film de mouvement. On s'en tira en traitant les deux premiers d' « heureuses exceptions » et le dernier, de « remarquable anachronisme ». Cependant, des exceptions et des anachronismes de cette valeur ne sont-ils pas quelque peu gênants ? Qu'on imagine une esthétique de la peinture qui se trouverait obligé d'exclure *La jeune Fille au turban*, de Ver Meer, ou encore une esthétique du roman qui ne pourrait rendre compte de *La Guerre et la Paix*, de Tolstoï !

Faut-il donc remettre en question l'importance du mouvement au cinéma ? Certes, non ! Mais il serait nécessaire de préciser de quel mouvement il s'agit. En examinant la chose d'un peu plus près, nous distinguons effectivement dans un film trois sortes de mouvements :

C'est d'abord le mouvement intérieur, *dramatique* du film (au sens large du mot), son développement, sa montée vers le dénouement. Ce mouvement-là, nous le retrouvons dans tous les arts qui se déroulent dans le temps : roman, théâtre, musique. Remarquons cependant que le *temps* cinématographique diffère à la fois du temps musical, théâtral et de celui du roman, bien que présentant avec chacun de ces temps une certaine parenté. Tout

comme l'œuvre scénique, un film a à la fois une durée que j'appellerai « matérielle », sa durée de projection, et une durée, nommons-la « fictive », celle du drame, de l'action. Mais au théâtre ces deux temps coïncident au cours de l'acte, et c'est le rideau baissé seulement, au cours de l'entr'acte, que nous pourrons faire dans le temps des bonds quasi illimités. Au cinéma, au contraire, le temps peut être évoqué, condensé ou fragmenté avec une entière liberté. Nous pouvons voir la plante germer, grandir et la fleur s'épanouir en une minute; nous pouvons évoquer la fuite du temps par une allusion, un symbole; il est possible de le ralentir, de l'accélérer, de revenir en arrière... Bref, on en use avec lui avec une totale liberté. Cette liberté, nous la retrouvons bien dans le roman, et il semble de prime abord que la structure temporelle de celui-ci est identique à celle du film. Les alinéas ne sont-ils pas de véritables *plans*, et les chapitres ne jouent-ils pas le rôle de séquences ? En dépit de ces analogies évidentes, le roman, lui, n'est pas soumis, du moins de la même façon, au temps matériel. Certes, la lecture d'une œuvre littéraire exige un certain temps, mais celui-ci est loin d'être déterminé, sa fragmentation même n'est pas strictement prévue; les chapitres nous offrent, il est vrai, des points d'arrêt commodes, mais nous pouvons en lire plusieurs d'affilée ou, à la rigueur, nous arrêter au milieu de l'un d'eux. Nous pouvons lire plus vite ou plus lentement, nous arrêter pour réfléchir, relire un paragraphe, etc. Autrement dit, alors que dans le roman le temps matériel dépend du lecteur, il est dans le film entièrement imposé au spectateur comme à l'auditeur d'une œuvre musicale. Car c'est du temps musical que finalement se rapproche le plus, sans lui être cependant identique, le temps cinématographique. Tous deux ont une durée matérielle fixe (durée de projection pour le film, durée d'exécution pour l'œuvre musicale). Tous deux organisent cette durée matérielle en lui imposant un certain rythme, c'est-à-dire que tous deux possèdent un *tempo*. Il y a dans maints films de véritables *allegro*, des *adagio* authentiques; autrement dit, l'auteur d'un film utilise sciemment la durée des images, comme le musicien celle des sons. Mais la musique, elle, ne possède pas un temps fictif, puisqu'elle ne raconte, ne représente aucun événement, aucune action matérielle.

Il pourrait sembler que ces remarques nous ont entraînés loin de notre mouvement *dramatique*. En réalité, il n'en est rien, car justement ce mouvement dramatique existe à condition seulement que, perdant tout contact avec le temps matériel, nous vivions dans le temps de l'œuvre théâtrale, littéraire ou cinématographique. Ce roman que je n'achève pas, c'est qu'il n'est pas parvenu à m'arracher au temps matériel pour m'entraîner dans

sa durée propre. Ce drame, il devait me transporter mille ans en arrière, mais si j'ai tiré ma montre pour m'assurer que j'aurai le dernier métro, il est manqué. Enfin ce film qui embrasse un demi-siècle, c'est parce que j'ai senti qu'il durait deux heures que je l'ai trouvé trop long.

Remarquons, en passant, que la force de ce mouvement dramatique n'est nullement fonction des péripéties, des « coups de théâtre », etc. : un film plein d'événements peut être ennuyeux, et une histoire très banale nous tiendra parfois en haleine et nous angoissera.

Ce mouvement n'est pas une chose en soi dont la présence est une des conditions de la réussite d'un film au même titre qu'un bon scénario ou une mise en scène habile; il est au contraire le fruit de cette réussite et résulte de l'équilibre de tous les autres éléments du film. Le jeu des acteurs, le scénario, la mise en scène, le dialogue, tous ces éléments contribuent à ce mouvement, mais aucun ne peut le déterminer, et la prédominance excessive de l'un d'eux tend immanquablement à le détruire.

Le deuxième genre de mouvement que nous constatons au cinéma est celui des objets filmés. Il semble (bien que nous retrouvions un mouvement assez semblable au théâtre ou dans la danse), que nous soyons ici dans un domaine plus spécifiquement cinématographique. Le cinéma n'a-t-il pas commencé tout simplement par la photographie du mouvement ? Celui-ci n'a-t-il pas contribué, ne contribue-t-il pas encore au succès de tant de films ? Poursuites et bagarres constituent toujours de puissants éléments d'intérêt. Et le cinéma possède, grâce au travelling et au panoramique, de merveilleux moyens pour prolonger ce mouvement. Alors qu'au théâtre ou au ballet, les objets et les personnages ne peuvent franchir les limites étroites du plateau, la camera, se substituant au spectateur, lui permet de se transporter dans l'espace sans le moindre obstacle.

Mais il est un troisième genre de mouvement, celui-là spécifiquement cinématographique qui résulte du découpage et du montage d'un film, qui est déterminé, autrement dit, par la durée de chaque plan et l'enchaînement de ces plans entre eux. C'est lui, et lui seul, qui confère au film son rythme véritable.

J'ai assisté dernièrement à la projection d'une bande très curieuse et qui montre de façon frappante ce qu'est au juste le mouvement cinématographique : il s'agissait d'un film italien consacré aux fresques de Giotto, à Padoue. La silhouette d'un spectateur debout me cacha malheureusement, sur le générique, le nom du réalisateur.

Le but de cette bande était de nous faire admirer ces remarquables peintures, d'en faire ressortir la force et la vie. Aucune

anecdote, aucun « scénario » ne servait de prétexte à ce document. Il n'était accompagné d'aucun de ces commentaires que l'on croit indispensables, mais souvent à tort, pour nous expliquer ce qui nous est présenté. Une partition musicale soulignait les images, et celles-ci, constituées uniquement par les photographies des fresques, demeuraient nécessairement immobiles.

Or, de la succession de ces images immobiles, si belles et expressives, se dégageait une impression de mouvement autrement intense que celle de bien des bandes vouées aux courses et poursuites. Cette impression, comment est-elle obtenue ? Tout d'abord par la durée des images et l'ordre de leur succession : le film commence par l'image d'un ange sonnant de la trompette. La durée de ce plan, soulignée par une phrase musicale des cuivres, est calculée de telle sorte que l'attitude de l'ange se prolonge juste le temps qu'il faut sans nous paraître figée. Suivent des plans plus brefs d'anges volant, comme attirés par l'appel de la trompette. Mais pour accentuer l'impression de mouvement, le réalisateur fait encore intervenir un autre élément : l'angle de prise de vue. Les différents plans semblent converger vers un même point, l'étable de Bethléem, que l'on nous montre peu après. Remarquons que si nous avions affaire à des images animées, leur ordre de succession aurait sans doute été exactement le même : l'ange sonnant de la trompette, arrivée convergente des autres anges, enfin l'étable, vers laquelle ils sont sensés voler.

Et le cadrage, lui aussi, concourt au dynamisme de l'ensemble : ainsi, dans la séquence de la trahison de Judas, un plan d'ensemble nous fait voir d'abord la foule et le groupe des apôtres entourant Jésus et Judas. Nous saisissons encore mal l'action elle-même, le plan évoquant plutôt l'atmosphère générale du drame. Un plan de demi-ensemble, puis un plan moyen isolent ensuite les principaux acteurs de la scène des simples figurants (c'est encore toujours le même ordre que celui qu'aurait observé un plan animé). Enfin un gros plan du baiser de Judas centre l'intérêt sur les deux personnages principaux.

Ce film relève de ce qu'on pourrait appeler « cinéma pur » : beauté des images et mouvement cinématographique dû uniquement au découpage et au montage. Les quelques travelling et panoramiques utilisés ici ne participent pas au *mouvement*, mais ont uniquement pour but de nous faire admirer des détails sur une vaste surface prise en gros plans.

Certes, c'est là un cas limite, et il est normal que les êtres filmés se meuvent; mais il faudrait pourtant cesser de confondre une fois pour toutes les différents genres de mouvements, de confondre surtout *mouvement* et *agitation*, et ne pas oublier que la lenteur du geste a été une des plus belles conquêtes du septième

art. Les films d'avant la guerre de 1914 étaient pleins d'une gesticulation frénétique, et pourtant ils sont infiniment lents, avec leurs interminables plans d'ensemble, leur montage uniforme et toujours les mêmes angles de prise de vue.

Mais le film sur les fresques de Giotto nous offre encore un autre enseignement. Il nous rappelle l'importance du second terme de la définition que nous avons donnée tout à l'heure : l'image.

L'image

La beauté, la puissance expressive des images, dues à des facteurs tels que l'éclairage, le cadrage, l'angle des prises de vue, en attendant la couleur et le relief, comptent tout autant que l'enchaînement vivant de ces images. Mais ici encore, comme pour le mouvement, il nous faut chercher à savoir ce qu'est au juste une image *cinématographique* et en quoi elle se distingue de l'image picturale, théâtrale ou même photographique.

Il est évident, tout d'abord, qu'une image cinématographique sera constituée par le plan (que celui-ci soit une image immobile, comme dans le film sur les fresques de Giotto, ou une image mouvante) et non par chacune des photographies de la pellicule, qui n'existent qu'en tant que partie de ce plan. Il est non moins évident que la qualité de l'image cinématographique ne dépend pas plus de la nature de la chose photographiée que la qualité d'une image picturale, d'un tableau par exemple, ne dépend du sujet. J'ai essayé de montrer tout à l'heure, sur l'exemple des fresques de Giotto, qu'on peut avoir recours à des images picturales pour faire de l'authentique, de l'excellent cinéma, mais ceci à la condition de les transformer en images cinématographiques, transformation qui s'opère au moyen de la photographie faite en vue du découpage et du montage, c'est-à-dire en vue du *mouvement cinématographique*. Cette remarque va nous permettre de saisir facilement la différence essentielle entre l'image picturale ou même photographique, et l'image cinématographique. Alors que les deux premières sont faites pour une contemplation indéterminée, variant avec la sensibilité et le tempérament du spectateur, l'image cinématographique possède une durée strictement limitée par le découpage. De plus, elle fait suite à une image et en précède une autre, dans un ordre déterminé strictement lui aussi. Chacune d'elles doit donc être conçue en rapport étroit avec celles qui la précèdent et la suivent, et plus particulièrement avec ses voisines immédiates, et sa signification ne doit jamais être achevée, close sur elle-même, sinon l'image se suffirait et briserait la continuité du rythme.

Il peut arriver sans doute que telle image cinématographique possède jusqu'à un certain point une valeur picturale; mais je dis bien : jusqu'à un certain point. Car si elle nous comble parfaitement, si nous nous abandonnons entièrement à elle et n'attendons plus l'image suivante, la chaîne rythmique se trouve ainsi rompue. Un exemple frappant de ce genre d'erreur nous est fourni par le film soviétique d'Eisenstein, *Ivan le Terrible*, dont les magnifiques tableaux distillent un invincible ennui.

Une erreur non moins funeste, et qui a été à la base d'un si grand nombre de films ratés, est due à la confusion entre l'image cinématographique et l'image théâtrale. Cette confusion vient sans doute de ce qu'au théâtre comme au cinéma sonore, il s'agit d'une action se déroulant devant le spectateur à la fois dans les domaines visuel et sonore. On a cru souvent que l'échec du théâtre filmé tenait à ce qu'au théâtre, l'élément sonore, la parole, prime le décor et même le jeu des acteurs (puisqu'une pièce peut être simplement lue et n'en conserve pas moins son existence), tandis qu'au cinéma le visuel l'emporte nettement sur le sonore : de cette prédominance, le film muet ne fournit-il pas une preuve péremptoire ? Sans nier l'importance d'une telle opposition, je crois pourtant que l'échec des pièces filmées provient d'une autre cause. Au théâtre, le « plan » dans le sens cinématographique du mot n'existe pas : chaque acte nous offre une image mobile, continue dans un cadrage identique; et toute la construction de la pièce, son développement en tant qu'action, *aussi bien visuelle que sonore*, est bâti sur cette base, tandis que tout film est bâti sur les nécessités exactement contraires du changement de plans, de cadrages différents. C'est pourquoi une pièce ou un roman ne pourront jamais fournir que des sujets de scénario qui n'auront de commun avec l'œuvre qui les inspire que le thème, la trame anecdotique. Si le metteur en scène s'obstine à serrer son modèle de plus près, il aboutira nécessairement à un film raté. Mais des films où le dialogue tient une grande place peuvent être excellents si leur structure demeure cinématographique et non théâtrale.

En dissociant, comme je l'ai fait ici, mouvement et image, j'ai agi, bien entendu, pour la clarté de l'analyse. En réalité, tous deux sont si étroitement liés, ils se compénètrent à un tel point qu'ils n'existent qu'en fonction l'un de l'autre, sans qu'on puisse dire, le plus souvent, lequel détermine l'autre. Une image destinée à fournir un plan de longue durée se trouvera composée tout différemment de celle qui ne sera qu'un *flashe*. Dans le premier cas, sa beauté se rapprochera davantage de la beauté picturale : on cherchera à mettre en valeur des détails intéressants, on sou-

lignera la subtilité d'un jeu de scène, bref on incitera le spectateur à approfondir ce qu'il voit; dans le cas du *flashe* au contraire, l'image sera plus brutale, elle constituera le plus souvent un ensemble simple, elle sera dessinée à grands traits faciles à saisir; sauf naturellement si l'on veut obtenir un effet de confusion, de désarroi, d'inquiétude : dans ce cas particulier, des plans très brefs, à peine saisis, créeront un certain malaise et provoqueront l'angoisse, pour ainsi dire automatiquement. Ce moyen est fréquemment exploité dans des scènes de foule, de bataille, de panique, etc.

Mais si ces deux éléments principaux, images et mouvement, coexistent toujours, il est fort légitime que l'accent soit mis sur l'un ou sur l'autre, suivant les conceptions du metteur en scène, son tempérament. Alors qu'un Dreyer atteint à la force en insistant sur les expressions des visages, les éclairages, bref sur la qualité des images et que chez lui le mouvement sert surtout à mettre en valeur, à doser leurs éléments expressifs, René Clair, lui, nous offre de délicats mécanismes aux savants déclics, le jeu subtil d'une sorte de ballet exquis dont la puissance de suggestion tient au rigoureux enchaînement de mouvements cinématographiques et où les images, le jeu des acteurs contribuent à accentuer ce mouvement.

Nous avons ainsi deux styles très tranchés et tout aussi *cinématographiques* l'un que l'autre. Ce sont là naturellement des exemples types. Beaucoup de metteurs en scène changent de style d'un film à l'autre, suivant le sujet traité et même d'une séquence à l'autre dans un même film : ainsi alors que la scène finale de *Maria Candelaria*, avec ses plans brefs, est nettement dynamique, la scène sur l'eau, par exemple, se complaît dans la splendeur des images.

Remarquons pourtant que les grands metteurs en scène choisissent généralement des sujets qui correspondent à leurs préférences stylistiques, aux tendances de leur technique. Si *Jour de Colère* a tant de parenté avec *Jeanne d'Arc*, si dans ces deux films nous retrouvons la même implacable atmosphère d'angoisse religieuse, de terreur, de feu et de mort, ce n'est certainement pas un hasard.

Vouloir interdire au cinéma ce qu'il est convenu d'appeler la « lenteur », c'est lui fermer du même coup cet immense domaine de la réalité psychologique qui a été sa plus belle conquête et qui, d'un simple délassement, le hausse au niveau de l'art.

MARINA SCRIABINE.

INTRODUCTION A LA CONNAISSANCE DE L'EGYPTE MODERNE[1]

« Les plus savants de nos voyageurs modernes ont trop négligé, peut-être, de nous parler de l'Égypte telle qu'elle est de nos jours. Lorsqu'on lit leurs relations, on serait tenté de croire que le pays n'a plus d'habitants; l'humanité n'attire leurs regards que lorsqu'il en est question sur des pierres, et pour que l'homme les intéresse il faut qu'il ait vécu il y a trois mille ans, qu'il ne soit plus qu'une momie... »

Lorsque, en 1833, l'honnête Michaud, dans sa *Correspondance d'Orient*, écrivait ces mots, on était, en France, dans l'enthousiasme des mystères de l'Égypte, dévoilés à la fois par la découverte de Champollion et par l'exploration systématique des monuments de Thèbes. Ce reproche demeure encore vrai aujourd'hui. Ou plutôt, il faudrait le formuler autrement. Il est vrai que, depuis cent ans, les innombrables voyageurs européens qui sont venus interroger la vieille terre d'Égypte se sont souvent attachés à décrire la réalité vivante qu'ils avaient sous les yeux. Le plus illustre d'entre eux, Gérard de Nerval, s'est même volontairement enfermé dans la description des multiples aspects de l'Égypte contemporaine. Pourtant, parmi tant de bons livres il n'en est guère qui satisfassent pleinement notre avide désir de connaissance de la vie profonde de ce pays qui, depuis qu'il fut rappelé à la vie par le grand Mehemet Ali, n'a cessé de grandir, d'affirmer sa personnalité, de prendre conscience de sa force, et qui se trouve aujourd'hui à la tête du vaste mouvement qui agite le monde arabe tout entier. Si intelligents soient-ils, si ouverts, si généreux, si prêts à se dépouiller de tout préjugé, nos voyageurs européens restent cependant *à l'extérieur* d'un peuple qui leur est foncièrement étranger, de qui le séparent tant d'obstacles dont la langue et la religion ne sont que les deux plus grands.

1. *Le Livre des Jours*, de Taha Hussein. Gallimard, 1 vol. in-12, 1947.

Aussi, c'est avec une joie d'explorateur découvrant une terre inconnue que j'ai lu, il y a deux ans, dès mon arrivée en Égypte, ce *Livre des Jours* de Taha Hussein, qui, publié depuis quelques années déjà en langue arabe, venait d'être offert aux lecteurs français en deux petits volumes traduits par Jean Lecerf et Gaston Wiet. Ce fut pour moi une révélation. Je sentais s'ouvrir à moi à travers les confidences pudiques, incomplètes peut-être, mais d'une inestimable sincérité et d'une honnêteté parfaite, d'un de ses représentants actuels les plus éminents, l'âme même de l'Égypte moderne[2]. Ces deux fragments, réunis en un seul volume, viennent de paraître en France, et c'est, je pense, un des événements littéraires les plus importants de l'année.

*
* *

Les deux parties du livre sont très différentes et par le sujet qu'elles traitent et par le ton même du récit. La première, qui sans doute sera davantage goûtée du lecteur français parce qu'elle est parée d'une double poésie : celle de l'enfance et celle de la campagne, nous raconte les premières années de l'auteur dans une petite ville, ou plutôt un gros village de la Basse-Égypte. Par là même, nous sommes introduits au cœur de ce pays qui, dans une proportion des quatre cinquièmes au moins, est encore un pays rural. Hâtons-nous de dire que la peinture du milieu n'est pas complète. Taha Hussein n'a pas voulu faire œuvre de sociologue, moins encore d'économiste; nous ne trouvons ici aucune description ni de la vie rurale proprement dite, ni du fellah, ni du propriétaire paysan, ni des artisans, ni des commerçants, ni de la vie des femmes, ni de bien d'autres aspects de la vie quotidienne dans les villages égyptiens d'aujourd'hui. Aucune recherche de pittoresque. Seulement la délicate analyse du développement intellectuel et spirituel d'un

2. S. E. le Dr Taha Hussein Bey, après avoir été doyen de la Faculté des Lettres de l'Université Farouk Ier du Caire, fondateur et premier recteur de l'Université Farouk Ier d'Alexandrie, a, depuis quelques années, abandonné la carrière administrative. Il est l'un des chefs les plus écoutés du grand parti d'opposition : la Waft. Membre de l'Académie de langue arabe, auteur d'un grand nombre d'ouvrages scientifiques et littéraires, dont certains seront prochainement traduits en français, directeur et fondateur d'une grande revue littéraire, *El Katteb el Masri*, très largement ouverte aux écrivains occidentaux et particulièrement français, il est incontestablement l'un des principaux animateurs de la vie intellectuelle dans l'Égypte d'aujourd'hui. Il a été récemment élu docteur *honoris causa* de l'Université de Montpellier, où il fit naguère ses études, et membre associé de l'Académie des Sciences morales et politiques.

enfant dans l'Égypte d'il y a cinquante ans. Mais cette confession individuelle met en pleine lumière quelques traits essentiels et permanents de ce pays.

Le premier, c'est l'importance de la vie familiale. Famille nombreuse : treize enfants. Le père, bon et ferme, intelligent et vénéré, investi d'un pouvoir tout-puissant dont il n'abuse jamais, règne sur sa famille plus par l'amour que par la violence; la mère, surchargée par les besognes domestiques, apparaît par instants dans des pages d'une exquise délicatesse et d'une grande émotion : refuge ultime de tendresse pour l'enfant malheureux. Famille moderne; non misérable (qui voudrait se figurer la situation économique du fellah moyen d'après ce livre ferait une grave erreur), mais pauvre. Le cheik fait de grands sacrifices pour envoyer ses fils à l'Université d'El Azhar, encore ne peut-il le faire pour tous; les enfants couchent sur des nattes, ignorent l'usage de la fourchette, n'ont qu'une paire de souliers par an. Le jeune garçon confesse avec humour qu'il ne les quittait pas « avant qu'ils ne le quittassent eux-mêmes ».

Civilisation primitive. Le père est un patriarche. Il a un caractère sacré, s'exprime en un langage grave et mesuré. Écoutez-le parler à son fils : « Cette fois-ci, tu iras au Caire avec ton frère et tu deviendras étudiant à l'ombre de la mosquée sainte... », et le plus naturellement du monde, empruntant le ton de Virgile et d'Homère, l'auteur enchaîne : « Ainsi parlait le cheik à son fils à la fin d'un jour d'automne de l'an 1902. » Ce ton épique, d'autres personnages en usent aussi avec la plus grande aisance; tel l'humble maître d'école Sayedna, qui n'est guère qu'un ignorant cupide et paresseux, mais qui sait, dans les grandes circonstances, trouver les termes les plus nobles : « Aujourd'hui, dit-il au jeune garçon qui vient d'être appelé « cheik » pour la première fois, tu mérites ce nom, car hier tu m'as permis de garder la tête haute, tu as blanchi mon visage et tu as rendu l'honneur à ma barbe. » Bien entendu, cette civilisation primitive est une civilisation orale. Toute science est d'abord une connaissance acquise par la mémoire. L'enseignement primaire que dispense avec peu de génie et moins d'humilité encore le malheureux Sayedna consiste uniquement en une récitation du Coran. C'est à apprendre par cœur le texte de base de la religion et la civilisation musulmanes que se passent interminablement les heures d'étude de l'enfant. Mais, à côté de ces heures ennuyeuses (qu'il esquive à l'aide de stratagèmes, hélas! toujours découverts, ce qui lui vaut de cuisantes humiliations racontées de façon charmante), il y a les heures amusantes où, à la maison, il écoute les histoires, les légendes, les poésies mystiques, les contes en prose et en vers que lui récitent les colpor-

teurs, les servantes, ses parents et ses amis. Toute cette enfance baigne dans le mystère de ces récits légendaires et merveilleux.

Troisième fait important, la place faite à l'intellectuel, ou plus exactement au « clerc ». Le père de l'enfant jouit d'un grand prestige parce qu'il est cheik; lorsque le frère aîné, pendant l'été, revient au village, on lui fait fête, on l'entoure de grands honneurs et, un certain vendredi, choisi comme « khalif », il se rend processionnellement à la mosquée, à cheval, revêtu de beaux habits neufs, aux acclamations de tout le village. L'enfant lui-même enfin, lorsqu'à son tour il revient en été de l'université et qu'il en rapporte un esprit frondeur, met en émoi la population tout entière.

Et comment en irait-il autrement dans une civilisation où — c'est le dernier trait que je veux signaler — la religion occupe une place si importante ? Nous vérifions, à travers ce livre, d'une façon vivante ce qu'on nous a dit tant de fois, mais que nous avons peine à croire : la vie rythmée par la prière; l'instruction uniquement religieuse; la justice confiée à des cédis, juges religieux; les disputes entre clans rivaux pour la récitation de la prière à la mosquée; les « santons » ou thaumaturges vénérés par le peuple. Sous nos yeux défilent les personnages religieux les plus variés : « ulémas » ou savants, représentants de la science officielle, « hadje » ou pèlerins, « fakis » ou récitateurs du Coran; « mystiques » errant à travers la campagne et formant des confréries qui se partagent le territoire et se livrent des batailles en règle, colporteurs de livres de magie qui incitent l'enfant à des expériences touchantes et déplorables.

Toute cette population étrange et bigarrée nous est décrite sur un ton très sympathique. Car, si l'auteur est évidemment détaché aujourd'hui de toutes ces pratiques qui ont imprégné son âme d'enfant et s'il en parle avec un certain humour voltairien, il garde cependant à ces années premières de sa vie un souvenir très tendre, de sorte que les scènes de comédie ne tournent jamais à la satire ; le sourire ne va pas jusqu'au ricanement ; l'ironie toujours reste tempérée d'indulgence et d'amour.

Enfin, par moments et sans à-coup, nous arrivons à la plus noble émotion. Je ne saurais trop recommander la lecture des pages où nous sont successivement racontées la mort d'une petite sœur et celle du grand frère atteint par la terrible épidémie du choléra de 1902. Le récit reste simple, vivant, précis; nous trouvons ici encore des détails concrets qui situent ces événements dans un village d'Égypte d'il y a quarante ans et leur donnent un parfait caractère d'authenticité; seulement, cette fois, nous sommes en face d'une des réalités humaines les plus simples, les plus fortes et les plus générales : la rencontre d'un enfant avec

la mort. Alors, l'auteur, faisant preuve des plus hauts dons de l'écrivain, nous offre un récit qui égale, en puissance d'émotion et en beauté, quelques-unes des plus grandes pages de la littérature universelle.

*
* *

La deuxième partie du livre nous transporte dans la grande ville, dans la capitale; et elle nous fait pénétrer dans le milieu le plus fermé de cette ville, l'Université de l'Azhar. Je crains que le lecteur français ne goûte ici un moins vif plaisir. Non pas tant à cause de ces « lassantes lenteurs » qu'André Gide signale dans la *Préface* qu'il a écrite pour ce livre (en quoi, me semble-t-il, il se montre un peu sévère), que par le caractère vraiment étrange de l'expérience humaine qui nous est décrite. Pourtant je ne sais si, aux yeux de l'auteur, cette seconde partie n'a pas plus d'importance que la première. C'est qu'ici nous n'assistons plus seulement à l'éveil d'une âme d'enfant, mais à la grande crise spirituelle d'un jeune homme qui, d'une pensée toute faite proposée ou imposée, dégage lentement et dans la douleur sa pensée personnelle et libre. Aussi faut-il nous pencher sur ces pages avec une très grande attention si nous voulons comprendre non seulement l'essentiel du « mariage » spirituel, ou plutôt de la « vocation » de leur auteur, mais encore de la crise spirituelle dans laquelle est entrée, il y a cinquante ans, l'Égypte nouvelle et d'où elle n'est pas encore sortie.

Cette Université El Azhar, à l'intérieur de laquelle nous pénétrons maintenant, elle est en effet aujourd'hui encore — comme elle l'a été pendant des siècles — le cœur de l'Islam. C'est de là que partent pour rayonner à travers toute l'Égypte, porteurs de la tradition sacrée inaltérée et religieusement transmise, ces cadis et ces cheiks qui forment la pensée, qui alimentent la vie spirituelle de l'énorme masse du peuple égyptien. On voit de quel intérêt il est pour nous de franchir ces portes qui nous sont obstinément fermées, de parcourir ces cours et ces cloîtres où les étudiants, assis autour des colonnes où s'adossent les chaires de leurs maîtres, s'initient pendant une dizaine d'années à toutes les sciences sacrées qui puisent leur source dans le Coran.

La peinture qui nous en est proposée est, dans son ensemble, critique et sévère. Nous l'avons dit, le livre s'achève sur une véritable crise. Presque aucun des maîtres dont il suit les cours ne satisfait le désir intense de science et de vérité qui dévore le cœur de cet adolescent. Ce qu'il leur reproche surtout, c'est leur méthode même d'enseignement. Ce sont des gloses infinies : « Un tel dit, d'après un tel, d'après un tel, etc. » Bavardages

vains, science creuse. Mais à ce grief fondamental s'en ajoutent beaucoup d'autres qui s'attaquent au caractère et aux mœurs de ces maîtres et de l'administration elle-même. Jalousie, hypocrisie, pédérastie, ignorance, manque de préparation, grossièreté à l'égard des élèves (« Répondez donc, tas de porcs », s'écrie l'un d'eux; et un autre va jusqu'à jeter sa savate à la figure d'un élève qui lui tient tête!), lâcheté à l'égard du pouvoir, intrigues, calomnies, fourberie, flagornerie avec les puissants, etc.

De tout cela, le jeune étudiant ne prend conscience que lentement. Il est dans un milieu clos, mais peu à peu quelques souffles d'air lui arrivent. Ils lui sont apportés sur les ailes de la littérature dont, dans une page très perspicace, il met en lumière la puissance libératrice (p. 266). Cette libération spirituelle, que le jeune homme accomplit dans l'angoisse et le désespoir avec son frère et quelques camarades, leur est facilitée par un de leurs maîtres : le cheik Marsafi. A travers lui, nous voyons apparaître un mode de vie universitaire qui nous rend rêveur. Hélas! que nous sommes loin de cela aujourd'hui dans nos universités françaises modernes! Certès, il n'est point chez nous de professeur de faculté qui jette sa savate à la tête de ses étudiants, mais combien en connaissons-nous qui, tels le cheik Marsafi, appellent leurs étudiants après le cours et les entraînent au café pour continuer librement avec eux la discussion sur les sujets littéraires ?

Ainsi constamment, à travers ces pages, nous évoquons la vie des étudiants du Moyen-Age chez nous avec ses erreurs, ses abus, mais aussi ses admirables vertus. Ces étudiants sont des « clercs ». L'université, qui est à la fois le lieu de l'Étude et celui de la Prière, est le centre même de leur vie. Rien ne les condamne à la réclusion, et pourtant leur existence se déroule monotone et vivante à la fois en deux lieux privilégiés : la mosquée El Azhar et leur chambre misérable d'étudiant. Je laisse au lecteur la joie de découvrir les pages pittoresques consacrées à décrire cette maison vermoulue, le quartier populaire qui l'entoure, ses habitants étranges et à moitié fous, ses étudiants joyeux et faméliques, les odeurs et les bruits qui l'animent depuis la prière de l'aurore jusqu'au soir. Je veux seulement signaler ce qui me frappe le plus dans ces chapitres, ce qui me paraît distinguer profondément cette vie estudiantine de celle que nous connaissons chez nous; c'est d'abord l'absence de contacts entre les étudiants et le monde extérieur. Du quartier de l'Azhar à celui de l'Esbekieh, l'un des centres les plus animés de la ville moderne, il n'y a guère qu'un quart d'heure de marche. Pourtant l'auteur ne nous y transporte jamais; pas plus que dans ses *Souvenirs d'Enfance et de Jeunesse*, Renan, parlant de Saint-

Sulpice, n'évoque le Paris vivant qui l'entoure. C'est, d'autre part, la pauvreté. Nous n'en croyons pas nos yeux. Ce n'est pas de la « vache enragée », ce ne sont même pas les infâmes ratatouilles de Flicoteaux, bien connues des étudiants de Balzac, que mangent ces malheureux jeunes gens, mais un éternel plat de fèves arrosé de grandes rasades de thé, et le soir un peu de fromage et de gâteau. Tout cela pour une piastre par jour, cinq francs de notre monnaie d'aujourd'hui! Ils couchent à vingt dans une même chambre qu'ils payent vingt-cinq piastres pour un mois... Situation toute proche de la misère, mais cette misère est ensoleillée par la gaieté de la jeunesse, par la passion de savoir, par l'espérance de l'avenir.

Je note enfin l'absence de femmes. La raison s'en trouve peut-être dans la pudeur extrême de l'auteur, mais je ne crois pas cette explication suffisante. Faut-il croire, chez ces jeunes gens qui sont des « clercs », à une chasteté volontaire ? L'auteur le laisse entendre à plusieurs reprises. Il nous parle d'étranges personnages qui jouent le rôle de « tentateurs ». Nous aimerions plus de détails sur ce trait capital de la psychologie musulmane; la place faite à la pureté, dans la vie morale de ces jeunes gens, est-elle la même que chez nous ? N'oublions pas enfin que nous sommes — à cette date surtout — dans un monde où la femme est considérée comme un être mineur. Cette société universitaire est close de toute manière; en particulier, elle est une société purement virile.

*
* *

Je me suis laissé entraîner si loin dans les analyses destinées à montrer comment ce livre nous introduit dans la connaissance d'un peuple, que je n'ai plus guère de place pour dire ce qu'il nous apprend sur un homme. Et pourtant, dans ce domaine purement psychologique, il est d'une richesse extrême. N'est-il pas, à la fois, le roman de l'aveugle qui domine la fatalité de l'épreuve pour devenir un homme « comme les autres »; celui de l'enfant pauvre qui se prépare à accéder aux plus hauts postes dans son pays; enfin et surtout celui de l'intellectuel révolté contre l'enseignement officiel et qui lutte pour le triomphe, pour la liberté de pensée. Il y a là, on le voit, matière à un triple drame. Taha Hussein n'a pas exploité à fond sa matière, mais il en a dit assez pour nous laisser entrevoir l'essentiel. J'ai déjà prononcé le mot de pudeur. Il faut y revenir en terminant. Il y a là une des qualités majeures du livre. Pudeur des sentiments. Pudeur du style surtout, et c'est dans la prose arabe un caractère « révolutionnaire » que G. Wiet, dans sa préface à la deuxième partie, a mis très justement en lumière.

Mais, avouons-le, nous sommes profondément déçus de voir le livre tourner court. Dans sa *Préface*, pleine de choses parfaitement pertinentes, André Gide n'hésite pas à écrire : « Le plus intéressant reste à dire. » Il n'a pas peut-être pas tout à fait raison; il est vrai pourtant que nous sommes avides de savoir comment cet étudiant, qui devait sombrer dans le désespoir, a finalement retrouvé l'espérance; ce que fut pour lui cette université égyptienne, rivale laïque de l'Azhar, vers laquelle il s'oriente à la fin du livre, et comment il y trouva l'apaisement de sa soif. Nous voudrions savoir aussi, nous Français, ce que fut pour lui la France : par quels de ses maîtres, par quels de ses écrivains, par quels de ses êtres humains elle lui apporta, elle aussi, la lumière, les voies d'accès à la vérité, la paix de l'esprit. Nous voudrions connaître enfin (mais n'est-ce pas trop exiger d'un cœur farouchement secret et qui déjà nous a livré sur ce point quelques confidences précieuses ?) ce que fut pour lui cette jeune étudiante française qui lui consacra sa vie et comment, par elle, il reconquit la joie!

« Laissons là le jeune homme engagé dans cette lutte... Qui sait ? Nous le retrouverons peut-être. »

Puisse Taha Hussein ne pas être infidèle à cette dernière promesse. Nous attendons la suite du *Livre des Jours* avec une curiosité passionnée.

Bernard Guyon.

THEATRE

Nous sommes en janvier 1519 à Avila, dans la maison de Don Alvaro. L'Ordre de Santiago est un des trois ordres de chevalerie espagnols, ordres religieux et guerriers, qui ont conduit la résistance nationale contre l'occupation des Mores. Après la libération, le roi est devenu le Grand Maître des trois Ordres, moyen honorifique de briser leur puissance et leur indépendance. Or, l'esprit de cette chevalerie vit si complètement dans le cœur de Don Alvaro qu'on l'appelle « le Maître de Santiago », le maître d'un ordre qu'un Grand Maître fictif conduit royalement au suicide.

Don Alvaro a donné ses biens aux hospices de l'Ordre; il ne s'occupe pas de ceux qui lui restent; « du plus petit au plus grand, tout le monde le gruge, tout le monde le vole, sans qu'il s'en soucie ». Et voici que sa fille Mariana a dix-huit ans; et elle est sans dot.

Le fils de son ami Don Bernal de la Encina l'aime et elle l'aime. Mais la carrière du jeune homme ne lui permet pas d'épouser une fille sans fortune. Qu'à cela ne tienne! Christophe Colomb n'a pas découvert l'Amérique pour le seul plaisir des professeurs de géographie. Dix-huit mois aux « Indes » dans quelque haute fonction, et la situation de Don Alvaro sera rétablie.

Mais Don Alvaro n'a aucune ambition; pour lui, « seul est essentiel, ou plutôt seul est réel ce qui se passe à l'intérieur de l'âme ». Mais Don Alvaro juge violemment incompatible l'Évangile et la colonisation telle que l'entendent ses compatriotes. Mais Don Alvaro méprise la chair jusque dans le don de la vie qu'un sacrement bénit : il n'est pas tellement fier d'être père, ce n'est pas pour avoir le goût d'être beau-père et encore moins grand-père. Qu'on ne lui parle donc de partir ni pour les honneurs, ni pour la gloire de l'Espagne, ni pour le mariage de sa fille. Chacune de ces raisons éveille en lui la sainte colère.

Jadis, « on aimait l'or parce qu'il donnait le pouvoir et qu'avec le pouvoir on pouvait faire de grandes choses. Maintenant, on aime le pouvoir parce qu'il donne l'or et qu'avec cet or on en fait de petites ».

« Une guerre sainte ? Dans une guerre de cette espèce, la cause qui est sainte, c'est la cause des indigènes. Or, la chevalerie est essentiellement la défense des persécutés. Si j'allais aux Indes, ce serait pour protéger les Indiens... » « ... Les colonies sont faites pour être perdues. Elles naissent avec la croix de mort au front. »

« Les enfants dégradent. » « Il n'y a de famille que par l'élection et l'esprit; la famille par le sang est maudite. » « Tout amour entre hommes et femmes est une singerie. »

Don Bernal imagine un stratagème. Un jeune noble de la cour viendra dire à Don Alvaro que le Roi veut avoir au Nouveau Monde des hommes de sa vertu; Mariana lui souffle même les arguments qui peuvent le toucher... De fait, Don Alvaro est bouleversé lorsque le comte de Soria lui rapporte les prétendues paroles de sa Majesté : « ... Elle a

dit que les cœurs nobles sont prompts aux entreprises désespérées, et que c'était bien pour cela peut-être... »

Paroles douces à ce cœur qui goûte la volupté du désespoir. Il ne s'agit plus de refuser, mais de réfléchir et ne plus refuser, c'est déjà céder. Or, voici que Mariana se précipite : « Mon père... tout ceci est une affreuse comédie. » Pendant l'entretien, elle priait pour son amour. « Et soudain, c'est vous que j'ai vu, à la place du Crucifié, la tête inclinée sur l'épaule comme je vous avais vu un soir, endormi dans votre fauteuil, à côté des sarments éteints .. Brisée soit ma vie et toute mon attente, plutôt que de vous voir berné sous mes yeux... »

Don Alvaro, bien entendu, ne voit pas l'Ange qui arrête le bras d'Abraham au moment d'immoler son enfant. Non seulement il accepte le sacrifice, mais il prend possession de la victime. Il l'arme chevalier de l'Ordre de Santiago et la conduit au Carmel.

Le Maître de Santiago, à la lecture, paraît moins propre à la représentation que *La Reine morte*. L'expérience ne vérifie nullement cette impression : le dialogue porte, provoque, force l'attention. C'est dire aussi les mérites des deux principaux interprètes, Mlle Hélène Vercors et M. Henri Rollan, du metteur en scène, M. Paul Œttly, dont la discrétion, l'effacement même dans une scrupuleuse fidélité ne doivent pas faire oublier la présence. Une seule réserve : l'élévation finale semble bien dépasser les forces des deux comédiens et l'on regrette que le conseil de l'auteur n'ait pas été suivi : « L'ombre s'épaissit. On ne voit plus sur la scène que la clarté du manteau qui les recouvre tous deux... » Et l'on se demande si le duo ne devrait pas être, dès le début, attaqué en sourdine.

Une telle œuvre soulève de multiples problèmes. M. Henry de Montherlant a bien raison d'appeler « secondaire » celle-ci : « Dans quelle mesure l'auteur s'est-il mis lui-même dans Alvaro ? » Il est clair qu'en annonçant le temps du mépris, le Maître de Santiago ne vise pas uniquement le XVIe siècle espagnol. « Je suis fatigué de ce continuel divorce entre moi et tout ce qui m'entoure. Je suis fatigué de l'indignation. J'ai soif de vivre au milieu d'autres gens que des canailles, des imbéciles. Avant, nous étions souillés par l'envahisseur. Maintenant, nous sommes souillés par nous-mêmes... » Dans la mesure où l'opposition violente de l'auteur à son époque traduit, sous une forme qui lui est très personnelle, un drame de l'homme de ce temps, son œuvre jouit de cette actualité qui n'a sans doute jamais fait défaut aux plus grandes.

« Qu'on nous montre une seule grande époque théâtrale, écrit très justement M. Paul Arnold, — et la tragédie française ne fait pas exception, — où les œuvres soient délibérément placées en marge du temps, méprisant les enseignements et les querelles du moment, ne s'élevant pas à une philosophie qui ne soit en étroite liaison avec les aspirations, les scandales ou les célébrations de l'heure. Aujourd'hui, on ne rencontre qu'exceptionnellement des drames qui entrent vraiment dans nos mœurs et qui tendent à figurer ou à préfigurer la tragédie pourtant unique de ce temps [1]. » Justes paroles tirées d'un beau livre et qui conviennent parfaitement à une belle pièce.

Que Don Alvaro soit le porte-parole de l'auteur, cela ne signifie pas que toutes ses paroles s'expliquent par cet office. Alceste est le porte-parole de Molière : Philinte aussi. Cette misanthropie mystique permet à M de Montherlant de dire ce qu'il a sur le cœur : elle ne

1. *L'Avenir du Théâtre*, Paris, Savel, 1947, p. 22.

'identifie pas à un personnage qui est trop une création de son esprit pour n'être qu'un masque du poète.

Plus fondamental est le problème de la catholicité du *Maître de Santiago*. M. de Montherlant a ses « pièces catholiques » et ses pièces profanes ou pis que profanes », comme M. Jean Anouilh a ses « pièes noires » et ses « pièces roses ». Celle que joue le Théâtre Hébertot ppartient à la première collection.

Il suffit de lire la *Post-face* de la pièce pour éviter tout contresens. Ce drame hanté par des fantômes du Greco se noue et se dénoue dans 'univers catholique. M. Henry de Montherlant n'a rien voulu dire de plus. Il ne présente pas Don Alvaro comme le héros catholique mais comme un type héroïque que, seule, la vision catholique du monde rend possible.

Quant à exprimer l'esprit du catholicisme, M. de Montherlant sait parfaitement où est l'abîme. Cet homme qui donne aux pauvres mais qui ne regarde même pas sa fille, aime d'autant plus le prochain qu'il est moins proche. « La charité d'Alvaro est, je crois, voulue. Alvaro me paraît comme extérieur à l'Évangile Il y a aussi des oiseaux de proie de la charité » (p. 156). Et encore : « Je n'ai pas fait d'Alvaro un chrétien modèle, et il est par instant une contrefaçon du chrétien : presque un pharisien. Il reste en deçà du christianisme » (p. 135).

Sans doute faut-il ajouter : c'est même pourquoi M. de Montherlant le suit d'un regard si passionné. Quand M. François Mauriac scrute les misères de l'homme religieux et les déguisements chrétiens du péché, l'artiste peint ce qu'il voit mais l'homme voudrait voir autre chose. Il semble qu'en M. de Montherlant l'artiste et l'homme soient d'accord pour trouver que les choses sont bien ainsi : ce qui est chrétien dans le Maître de Santiago l'intéresserait-il autant sans ce qui est monstrueux ? Ce qui le séduit, est-ce ce qu'il y a de pur dans la dureté ou ce qu'il y a de dur dans la pureté ?

L'ascèse coupée de la charité devient une espèce de sport spirituel auquel doit être particulièrement sensible le poète des *Onze devant la Porte dorée*. L'athlétisme moral de Don Alvaro serait, encore une fois, inconcevable en dehors de l'univers catholique; ce n'est ni un héros stoïcien ni un héros bouddhiste; en cela, M. de Montherlant a parfaitement raison de parler de pièce catholique. Mais « il faut avoir l'esprit dur et le cœur doux » : dans cette parole de Jacques Maritain à Jean Cocteau, le *et* tient à l'essence du christianisme. Que le cœur soit doux ou qu'il ne le soit pas et l'esprit ne sera pas dur de la même façon. Un esprit dur sans un cœur doux représente une tout autre dureté qu'un esprit dur uni à un cœur doux.

Qu'un auteur dramatique oblige l'homme de ce temps à poser pareilles questions, que lui-même les impose par la sincérité de son accent et la puissance du style, il y a là, reconnaissons-le, un fait émouvant. *Le Maître de Santiago* marque une date importante dans le théâtre français de l'après-guerre : y en a-t-il tant ?

La Comédie des Champs-Élysées a repris *Le procès d'Oscar Wilde* de M. Maurice Rostand, ce qui fait un drame historique de plus sur les scènes parisiennes en ce début de 1948. Mais surtout le même théâtre donne en même temps un spectacle Musset très réussi avec *Le Chandelier* et *Un Caprice* où Mlle Françoise Christophe montre une fois de plus cet esprit de finesse et cette justesse de ton qui la mettent au premier rang des jeunes comédiennes.

HENRI GOUHIER.

LA « QUATRIEME SYMPHONIE » D'ARTHUR HONEGGER

M. Paul Sacher est un homme heureux, pour diverses raisons : d'abord parce qu'il est Suisse, ensuite parce qu'il est à la tête d'un merveilleux orchestre, l'orchestre de Bâle (*Basler Kammerorchester*), enfin parce que, à l'occasion du vingtième anniversaire de la fondation de son ensemble, il a pu commander des musiques originales à des auteurs tels que Bohuslav Martinu, Igor Strawinsky et Arthur Honegger. Et puis, il a encore eu la chance de diriger ces œuvres à Paris le 11 décembre, à la tête de l'orchestre national au cours d'un concert public et radiodiffusé. Quel brillant menu pour un musicien !

Paul Sacher a suivi l'exemple de Serge Koussewitski, qui, pour le cinquantenaire de la fondation du Boston Symphony Orchestra, avait commandé des symphonies aux plus célèbres compositeurs de son temps. C'est ainsi que, à côté d'Honegger qui avait écrit alors sa *Première Symphonie*, Roussel et Strawinsky lui avaient donné, l'un sa merveilleuse *Symphonie en sol mineur*, l'autre la *Symphonie de Psaumes*, qui, depuis, ont fait le tour du monde.

Il est vraisemblable que la *Quatrième Symphonie* d'Honegger prendra le même chemin et que Paul Sacher pourra s'honorer d'avoir donné au monde un nouveau chef-d'œuvre; il est vrai qu'avec Honegger on est toujours sûr de gagner, ce qui ne veut pas dire que cette victoire « sans péril » soit un triomphe « sans gloire »... bien au contraire !

Le début de ce concert n'avait pourtant pas justifié les espoirs que les mélomanes pouvaient mettre en lui. La *Toccata e due canzoni* de Bohuslav Martinu, si elle est une œuvre noble et large comme toutes celles qui sortent de cette plume, nous avait toutefois laissés sur notre faim; je ne sais quoi ne nous satisfait pas totalement, un manque de présence de l'auteur au milieu de son œuvre, quelque chose de lointain et d'un peu nuageux, comme une image qui tarde à se préciser.

Quant au *Concerto en ré pour orchestre à cordes* de Strawinsky, il nous aurait profondément déçus si d'autres expériences récentes ne nous avaient déjà appris, hélas ! à ne plus attendre de l'auteur prestigieux du *Sacre* et de la *Symphonie de Psaumes* les mêmes émotions admirables qu'il y a vingt ou trente ans. A peine peut-on dire qu'on espère toujours un miracle dont il est bien à craindre qu'il ne se produise plus jamais.

Mais notre attente fut récompensée lorsqu'apparut l'œuvre d'Arthur Honegger. Alors que nous étions encore tout « chauds » des soirées triomphales où, en quatre séances successives, près de sept mille Jeunesses Musicales de France avaient acclamé la *Symphonie*

liturgique et son auteur, la *Quatrième Symphonie* est arrivée comme un surcroît de richesses.

Arthur Honegger semble vraiment en pleine floraison; il dispense ses dons comme l'arbre dont la sève s'élance avec force, dans toute la maturité d'une nature magnifique. Tant et tant de chefs-d'œuvre derrière lui déjà : *Le Roi David*, *Pacific 231*, *Judith*, *Jeanne au Bûcher*, *La Danse des Morts*, sans parler de toutes les merveilles de sa musique de chambre et de combien d'autres partitions célèbres. Pourtant, chaque œuvre nouvelle grandit encore Honegger.

Pour les jeunes, il n'est rien de plus enthousiasmant que cette présence, et c'est pourquoi Honegger leur est si cher. Il leur paraît le porte-parole de leur temps, celui qui n'a pas abandonné le navire. Lui seul nous prouve que notre époque n'est pas déchue. Car lorsqu'on énumère tous les grands musiciens modernes si proches de notre cœur, ils sont loin pourtant : Debussy mort en 1918 à la fin de l'autre guerre, Fauré en 1924, Roussel et Ravel en 1937, dix ans déjà. Et c'est malgré tout un temps révolu, un monde que la guerre a rejeté dans le passé et nous nous retrouvons seuls au milieu des ruines. Pourtant non; Honegger nous reste. C'est lui qui est le pont entre ces deux générations que sépare un gouffre, le prophète biblique, le prophète de ces temps de feu (prophète : celui qui est inspiré par l'esprit), avec sa robuste carrure, cette figure énergique, ce tempérament indomptable. Il est l'un des chefs spirituels de la jeune génération. Et lorsqu'on a appris sa guérison, il y a quelque temps, après une maladie qui mit ses jours en danger, chacun s'en réjouit comme d'un heureux événement personnel.

Parlons maintenant, si vous le voulez bien, de cette nouvelle *Symphonie*. Elle se rattache à ce qu'on a appelé les œuvres de circonstance : œuvres de commande destinées à célébrer une fête ou simplement à entourer de musique l'existence d'un prince ou d'une cour : tels les *Concertos* dédiés au Margrave de Brandebourg par J.-S. Bach ou la *Symphonie inachevée*, qui fut commandée à Schubert par l'Académie de Gratz. La *Symphonie* d'Honegger fête le joyeux anniversaire d'une société chère à son cœur; elle est en même temps écrite pour le divertissement non plus d'une cour, mais d'une ville, si l'on en croit son épigraphe : *Deliciae Basilienses*. Car il est bien certain qu'elle a fait et fera les « délices des Bâlois », bien que son but initial ait été naturellement de rendre hommage au Kammerorchester qui dispense les « délices bâloises » sous ses cordes enchanteresses.

Cette *Symphonie* est exquise de bout en bout. Il semble qu'Honegger ait voulu quelque temps remiser ce noir coursier sur lequel il allait, plein de pressentiments sinistres, à la recherche de la paix et du bonheur, parce que peut-être enfin il savait où les trouver. Et il y a comme une gradation dans les trois dernières *Symphonies* : à cette admirable *Symphonie pour cordes*, — rude, sévère, dépouillée, musique pure de l'attente écrasée, écrite sous l'occupation en 1941, alors que l'espoir sombrait et qu'on cherchait l'espoir, sans regarder les ténèbres autour de soi, mais seulement ses ténèbres intimes, et qu'on finissait par découvrir cet espoir dans une aspiration vers l'être triomphant qui délivre, — à cette Symphonie avait succédé la *Symphonie liturgique* (1946); cette fois, il fallait bien regarder autour de soi, où le désespoir naissait de toutes ces ruines fumantes, de toute cette stupidité du monde, de toutes ces luttes civiles piétinant la détresse humaine, où il semblait que tout était incurable, pourri et détruit; et pourtant on ne pouvait rester prostrés, saisis par une lame de fond qui nous faisait crier à pleines poitrines encore déchirées de sanglots,

vers Celui qui protège : « Donnez-nous la paix. » Et voici que devant cet appel, cet aveu d'impuissance et d'innocence, tout ce panneau de ruines et de guerre tombait et que le chant de la paix montait, que l'on sentait alors que la paix existe. Un chant d'oiseau pur et gracieux, plein de sérénité et le musicien, devant, extasié, écoutant et pensant : « Ça pourrait être ça, la vie ? »

Eh bien ! il semble qu'Honegger se soit souvenu de cette vision lorsque, peu après la *Symphonie liturgique*, toujours en 1946, il écrit cette *Quatrième Symphonie « Deliciae Basilienses »*. Nous sommes introduits dans un monde lumineux et clair. Honegger, en même temps que son orchestre (l'œuvre étant écrite pour un orchestre de chambre), s'est dépouillé de sa grosse voix et il ne pousse plus de clameurs atonales; le monde n'est plus en feu. Le *lento*, puis *allegro* initial nous introduisent dans une réunion charmante, quelque concert en plein air, où l'on entend de douces conversations, tandis que transparaissent dans le lointain des instruments qui conversent eux aussi; quelques traits plus vigoureux, et des mélodies souples et nerveuses s'élancent dans un morceau plein de bonne grâce. Et puis c'est un *larghetto*, douce promenade dans la nuit des jardins tranquilles. Il y passe comme un parfum des *Sérénades et Cassations* mozartiennes dont les Bâlois sont fervents, et comme un souvenir des délicieuses pages fauréennes de *Masques et Bergamasques*, plus qu'un souvenir, presque un lien de parenté avec ces demi-teintes exquises des cordes et de temps en temps ces contrebasses qui tombent sourdement et nous disent que le temps fuit, mais qu'il est doux de rêver ainsi sans soucis. L'*allegro final* est de la même veine : c'est presque un *concerto grosso* dont le *concertino* serait composé d'un basson, d'une clarinette et d'une trompette qui tour à tour prennent un thème guilleret et charmant qu'ils aimeraient bien, avec le secours des cordes, transformer en une saltarelle endiablée, une de ces danses dont le centre de gravité semble toujours vous échapper, n'était ce musicien qui se plaît aux sérénades et aux douceurs du vent qui passe, et par deux fois ramène ces bois indisciplinés à plus de raison, pour contempler la lune derrière les nuages. Et puis les cordes plus sages reprennent le thème initial qui se perd dans les étoiles.

Et nous restons songeurs en pensant qu'une œuvre aussi apaisée a pu sortir de la plume du musicien de *Pacific* et de la *Symphonie liturgique*. Quelle merveilleuse diversité, quelle finesse de toucher chez cet homme qu'on a voulu représenter uniquement comme une force de la nature, comme le chantre du machinisme moderne. Aussi cette nouvelle symphonie ne fait-elle que grandir son auteur qui a su trouver dans son âme toutes les voix humaines, et son bienfait le plus réel est certes de nous avoir fait sentir qu'à côté de la haine et de la misère, il y avait place pour la paix et la douceur de vivre, qu'à côté de notre pays bouleversé, il restait une Suisse pour recueillir ce qui semblait être l'apanage de la France; et que de même, dans nos cœurs encore agités par la tempête, il pouvait y avoir ce royaume de lumière promis jadis aux cœurs simples, aux cœurs purs.

JACQUES LONCHAMPT.

CINEMA

Charlie Chaplin

Quand on évoquera dans quelques centaines d'années le cinéma de la première moitié du XX^e siècle, il n'en restera sans doute qu'un nom : celui de Charlie Chaplin. Son cas est unique : parvenu à une gloire mondiale, que nous avons peine à imaginer, dès 1918-1920, il reste le seul auteur de films dont toute nouvelle œuvre divise et bouleverse le public du monde entier.

Le petit comédien de music-hall qu'était Charles Spencer Chaplin en 1910 mit cinq ans pour découvrir le cinéma et s'en assimiler toutes les ressources. En douze mois, dans les années 1916-1917, il produisait douze films dont il était à la fois l'auteur, le réalisateur et l'interprète. Parmi ces douze films vieux aujourd'hui de plus de trente ans, aucun qui ne réserve sa trouvaille ou son trait de génie. Certains, comme *Easy street*, *La Cure* ou *L'Émigrant*, restent actuellement des œuvres d'un comique sûr et qui n'a pas vieilli, capables de susciter des tempêtes de rires devant tous les publics, alors que toutes les œuvres contemporaines sont devenues des souvenirs, des morceaux de musée auxquels s'intéressent seuls les passionnés de cinéma. Jusqu'en 1922, Chaplin devait produire encore huit films dans la même ligne comique, jusqu'au jour où l'immense fortune que lui avait fournie son succès lui permît de devenir un producteur indépendant et de se livrer à des recherches plus amples et plus libres. Dès cette époque, l'indépendance lui était devenue nécessaire pour continuer à produire, car, derrière ce comique, le puritanisme américain avait déjà discerné tout ce que l'œuvre de Charlot mettait en question dans la convention sociale et tout ce que le message de ce vagabond sans prétentions pouvait avoir d'explosif.

Le plus grand film muet de Chaplin reste *La Ruée vers l'Or*, produit en 1925, et qu'une récente version sonorisée et commentée nous a permis de revoir. Charlot s'y est déjà transformé : ce n'est plus seulement la marionnette géniale qui passe à travers le monde et la vie comme un témoin comique de la misère et parfois de l'espoir. Le personnage a pris une nouvelle densité psychologique : il est la naïveté, la pureté, la tendresse aux prises avec les hommes et les choses. En même temps qu'il fait rire, il suscite la pitié, et l'on n'oublie pas la scène de la cabane où il a préparé une petite fête attendrissante pour celle qu'il aime, qu'il attend toute la nuit et qui ne viendra pas.

Une crise d'une extrême importance se situe dans l'œuvre de Chaplin au moment de l'apparition du parlant. Il s'était produit une rencontre étonnante entre ce mime de génie et le cinéma muet qui devait lui fournir un moyen d'expression et de diffusion à sa taille. *Les Lumières de la Ville*, tentative de film presque muet en pleine époque de parlant, n'a pas la belle unité des premières œuvres et semble mar-

quer un affaiblissement du comique. Avec *Les Temps modernes*, Chaplin s'attaque avec plus de bonheur au grand thème comique et philosophique de notre temps : la mécanisation de la vie et l'écrasement de l'homme par la machine. Puis c'est un long silence jusqu'au *Dictateur* où le juif Chaplin met son talent au service d'une revanche sur Hitler, qui n'est pas sans valeur et qui s'imposait tant il existait de points de contact, peut-être non entièrement fortuits, entre la marionnette Charlot qui avait fait rire le monde et le pantin Hitler qui l'avait fait trembler.

Enfin, Chaplin nous présente maintenant son dernier film, *Monsieur Verdoux*, qui marque à la fois un tournant dans son œuvre et un renouvellement dans son genre. C'est peut-être le plus important de ses films.

Pour la seconde fois seulement dans son œuvre un film de Chaplin ne nous présente pas le personnage de Charlot. Le seul précédent c'est *L'Opinion publique* que Chaplin produisit en 1923 dès qu'il eut gagné son indépendance. Film curieux, qui marquait un moment important de l'évolution esthétique du cinéma, car Charlot y applique consciemment la technique de l'*ellipse* qui allège le récit et en renforce la portée dramatique. Aucun rapport pourtant entre le sujet et ce ton de *L'Opinion publique* et ceux de *Monsieur Verdoux*, sinon que l'un et l'autre sont les seuls films de Chaplin qui se passent en France, comme si en abandonnant Charlot il abandonnait du même coup la rue londonienne ou le décor américain, comme si Charlot était un être typiquement anglo-saxon.

A cause de cette rupture dans la tradition, *Monsieur Verdoux* devait nécessairement désorienter le public. L'opposition sans cesse croissante de l'opinion américaine envers Chaplin (dont l'indépendance d'esprit et le style de vie semblent se moquer du scandale) y a trouvé des griefs précis pour étayer une mauvaise querelle pleine de sous-entendus politiques. L'histoire de *Monsieur Verdoux* n'est pas édifiante : c'est celle de Landru, et Chaplin a donné pour sous-titre à son film : « A comedy of murders ». M. Verdoux, au premier abord, n'a rien à voir avec Charlot : tiré à quatre épingles, portant beau et beau parleur, ce caissier de banque révoqué après vingt ans de vie laborieuse et honnête s'est lancé dans la polygamie et le crime en série pour se procurer les fonds nécessaires à de hasardeux jeux de Bourse. Il a noté sur un carnet toutes les femmes entre deux âges esseulées et pourvues d'un petit avoir qu'il est parvenu à connaître et souvent à épouser. Selon ses besoins, il supprime l'une ou l'autre et revient en fin de semaine auprès de sa véritable femme, une infirme qu'il comble de soins et dont il a un fils. Ensemble, ils font des projets pour le jour où M. Verdoux pourra se retirer. Il faut le krach financier de 1929 pour mettre un terme à ces espoirs et dégoûter Verdoux de cette exploitation artisanale du crime : il se fait arrêter volontairement par cette police dont il s'est toujours joué et oppose une indifférence polie aux accusations de cette société dont il a trop bien joué le jeu.

A ne raconter que l'histoire, on laisse échapper deux éléments essentiels au film : tout d'abord, Chaplin est parvenu à faire de cette comédie de meurtres un film comique. On y retrouve même sa meilleure veine comique qui semblait épuisée : la scène où il rencontre, au cours de son dernier mariage, une de ses précédentes épouses est irrésistible, celles où il s'obstine à vouloir tuer une impossible virago qui échappe à toutes ses ruses, parvient, aussi étonnant que cela puisse paraître, à un très grand comique. Car le second élément singulier de ce film, c'est que M. Verdoux, loin d'être un monstre,

suscite l'intérêt; sans l'aimer, le spectateur prend parti pour lui. Jamais le crime ne nous est montré (comme dans les films policiers), l'art de l'ellipse que Chaplin avait introduit dans *L'Opinion publique* est ici utilisé avec virtuosité : ces assassinats en série sont suggérés, jamais montrés. Je ne connais que René Clair dans les *Dix Petits Indiens* pour avoir réussi lui aussi à nous divertir avec une série de crimes. Le rapprochement n'est d'ailleurs pas fortuit; on sait que Chaplin s'est inspiré dans *Les Temps Modernes* d'*A nous la Liberté* de René Clair, et il existe une parenté entre l'univers fantaisiste et irréel de l'ironiste Clair et l'analyse et le schématisme des caractères chez le comique Chaplin.

Quelle est la signification de *Monsieur Verdoux* ? Tant de singularités accumulées ne pouvaient manquer de rendre cette œuvre tout à fait ambiguë. En s'en tenant au niveau psychologique, le film est une énigme : pourquoi ces crimes ? Comment Henri Verdoux concilie-t-il son amour de la vie de famille, son ordre méticuleux de comptable et sa vie de criminel ? Autant de difficultés si l'on veut faire de *Monsieur Verdoux* un film à thèse : quelle thèse défend-il ? La seule défense de M. Verdoux après son arrestation, c'est de refuser le jugement d'une société qui commet les assassinats en série, alors qu'il ne les pratique lui-même qu'à petite échelle. Sans doute, la société l'a-t-elle mal payé de vingt ans de travail honnête, sans doute est-il un révolté, mais on ne trouve pas dans ce film un plaidoyer cohérent pour l'anarchie ou une attaque systématique de l'état social.

Il semble qu'André Bazin, dans la magistrale étude qu'il a consacrée à *Monsieur Verdoux* dans la *Revue du Cinéma*, ait trouvé la clef du problème en montrant que le film ne se situe ni sur le terrain psychologique, ni sur celui des idées. On ne peut expliquer *Monsieur Verdoux* que par rapport au personnage ou plutôt au mythe de Charlot, ce mythe créé par des dizaines de films connus dans le monde entier. Verdoux, c'est Charlot, mais « Charlot déguisé en son contraire ». « Il n'est pas un trait de l'ancien personnage qui ne soit ici retourné comme les doigts d'un gant. » Au lieu du frac ridicule, du melon percé et des godillots, un feutre élégant, un costume bien coupé. Au lieu de l'allure de clochard, une correction parfaite. « Charlot, même millionnaire, restait un éternel mendiant, Verdoux est riche. » Enfin et surtout, « Charlot souffre d'un évident complexe d'infériorité à l'égard de l'autre sexe, tandis que Verdoux joue les Don Juan et y réussit ».

Le sens du film apparaît alors : « Charlot est par essence l'inadapté social, Verdoux, un suradapté. » Les rapports de Verdoux avec la société comme ses rapports avec les femmes sont renversés : Charlot fuyait sans cesse devant la police avec la conscience d'une culpabilité diffuse, Verdoux se joue d'elle et se laisse prendre volontairement pour embarrasser la justice même par un inexplicable cynisme. La question profonde que pose *Monsieur Verdoux* est au fond la même que celle de Charlot et la source de leur comique est identique : c'est l'homme en face de la société et l'homme dans ses rapports avec les femmes. Avec Charlot, le comique naissait du triomphe répété de la société, et derrière le comique apparaissait la pitié pour l'éternel vagabond. Avec *Monsieur Verdoux*, le comique naît du triomphe assuré de la maîtrise avec laquelle Verdoux joue le jeu social, et derrière ce comique naît une inquiétude, une mauvaise conscience diffuse de la société même.

J.-P. CHARTIER.

L'EGLISE ET LA SCIENCE

Nous voudrions mettre nos lecteurs au courant d'un double effort des Éditions du Cerf sur le plan scientifique. On peut contester difficilement, en effet, que, en dépit des efforts de certains, les catholiques aient semblé trop souvent se désintéresser des progrès scientifiques. Cela a changé ces dernières années. On a, en effet, entendu parler de l'Union catholique des Scientifiques français (U.C.S.F.), que *La Vie Intellectuelle* a brièvement évoquée dans le numéro de décembre 1947 et dont l'animateur principal est Louis Leprince-Ringuet. On sait aussi que, dans le milieu populaire (Institut de Culture Ouvrière, l'I.C.O.), on s'est appliqué à mettre au courant des progrès de la science les jeunes ouvriers chrétiens. Notre désir est d'appuyer par l'édition ce double effort.

Pour ceux qui possèdent une culture générale, comme sont par exemple les lecteurs de la revue, nous ferons paraître le premier numéro de *Rencontres Scientifiques*, où différents philosophes et savants (D. Dubarle, G. Bouligand, O. Costa de Beauregard) s'appliquent à mettre au courant des progrès de leurs spécialités ceux qui s'appliquent à d'autres études. Si la librairie ne traversait pas la période difficile que nous connaissons, ce premier volume serait rapidement suivi d'autres. Car un tel intermédiaire est nécessaire pour permettre un échange de vue fructueux entre gens sollicités par des intérêts scientifiques divers, ménager la venue d'une vision commune du monde scientifique contemporain, et préparer même la rencontre entre ce monde et la pensée chrétienne.

Sur le plan de la culture populaire, un album aux photographies à la fois belles et instructives est publié par *Fêtes et Saisons*. Lui aussi devrait être suivi d'albums semblables. Les deux collections sont dirigés par le P. Dubarle, dont on a apprécié les articles.

Ces deux efforts seront poursuivis si nos lecteurs s'y intéressent. Qu'ils n'hésitent donc pas à en parler autour d'eux et à envoyer aussi leurs propres commandes aux Éditions du Cerf, 29, boulevard Latour-Maubourg, Paris-7e.

Rencontres Scientifiques, volume de 226 pages.
Fêtes et saisons, album illustré de 24 pages. Prix : 25 fr.

PERSPECTIVES
SUR LE MOUVEMENT LITTERAIRE

Retranchée derrière une Grande Muraille comme la Chine de jadis, U.R.S.S. excite *au dehors* une troublante fascination. Elle éveille artout les complexes de l'enthousiasme ou de la malédiction. Il nporte davantage de comprendre.

À cet égard, l'ouvrage de Benjamin Goriély, *Science des Lettres oviétiques* (Portes de France) est d'un intérêt capital. La littérature st toujours un symptôme essentiel de la vie d'une société; elle est lus significative encore lorsqu'elle est *dirigée* comme l'économie elle-ême par les pouvoirs publics, ce qui est le cas en U.R.S.S. Au rplus, l'étude de Goriély ne s'en tient pas aux routines de la cri-que littéraire habituelle, c'est une analyse approfondie de la signi-cation sociale de la littérature soviétique.

Goriély souligne surtout l'importance de la fameuse déclaration de taline, selon lequel l'écrivain est un *ingénieur des âmes*. Cette for-ule est belle, on pourrait lui donner son sens le plus haut, pour arquer la responsabilité des écrivains à l'égard des âmes de leurs cteurs, pour indiquer leur rôle dans le développement de la cons-ence humaine. Mais la Russie ne se préoccupe pas de ce point de vue. lle est tout entière un immense laboratoire occupé à construire la vilisation marxiste. Si l'écrivain est un ingénieur des âmes, cela eut dire qu'il est un ingénieur des plans quinquennaux au même tre que les autres et sa mission essentielle est d'adapter l'esprit ublic aux tâches assignées par Staline en sa qualité de démiurge nstructeur d'un monde nouveau.

Cette seconde interprétation peut elle aussi avoir sa beauté; elle rap-elle les tâches de la littérature dans un pays en guerre. Encore faut-il u'elle exalte l'esprit de lucidité en même temps que celui de sacrifice. En tout cas, Goriély montre fort bien pourquoi Zochtchenko et ses mules furent voués au mépris de tous les citoyens soviétiques lors-u'il apparut que leurs satires sortaient des bornes respectueuses de auto-critique et des « divertissements permis » (comme dirait un oraliste chrétien) pour devenir une source malsaine capable de « dé-rienter la jeunesse soviétique et d'empoisonner sa conscience ».

Comme le montre parfaitement le même critique, ce sont au fond s mêmes motifs qui inspirent aux marxistes-staliniens la condam-ation de la psychanalyse. Ils ne se préoccupent nullement du point e vue scientifique de savoir si vraiment la psychanalyse est capable apporter une science nouvelle des phénomènes mentaux; il leur ffit de constater que ce genre de recherche peut apporter un trouble ans l'esprit public; si ce trouble atteint la classe bourgeoise, c'est rfait, mais il serait inadmissible que la psychanalyse puisse freiner

si peu que ce soit l'élan des masses révolutionnaires : de ce point de vue, c'est un poison.

L'écrivain soviétique Stoliarov, que cite Goriély, le déclare très crûment :

> Le freudisme n'a rien de commun avec le marxisme et le matérialisme. Il voile et amoindrit la signification de la lutte des classes. Le caractère anti-prolétarien de l'idéologie freudienne se manifeste tant dans le caractère général idéaliste de sa méthode et de son système que dans ses détails.

Il est évident que cette seconde raison est de pure fantaisie. C'est un considérant formulé pour étayer doctrinalement la condamnation, mais il n'en est pas moins inexistant. Il eût été bien plus facile, *si l'on avait eu des raisons de le préférer*, de montrer que le fond de la psychanalyse est essentiellement matérialiste. En quoi en effet une interprétation psycho-physiologique des phénomènes mentaux pourrait-elle être moins matérialiste que leur interprétation psycho-économique ? On peut seulement dire qu'elle est beaucoup plus individualiste et c'est la véritable raison de la condamnation. Goriély l'explique fort bien lui aussi dans son commentaire :

> La littérature soviétique d'après la révolution s'adressait à un public vierge et il était dangereux de le mener sur la pente des problèmes sexuels et des instincts refoulés. Le prolétariat arrivait au pouvoir, plein d'ardeur et de confiance en l'avenir. Ses désirs et ses instincts se « sublimaient » (pour parler le langage de Freud) dans l'action, dans le sacrifice, dans la confiance en la pureté humaine. Aussi la psychanalyse pouvait-elle conduire la masse ouvrière et paysanne, encore peu éduquée politiquement, vers des aventures inconnues et douteuses.

Ce sont à coup sûr des raisons analogues qui expliquent la stupéfiante condamnation portée contre des mathématiciens bourgeois, au nom de la philosophie soviétique, par Jdanov, dans son grand discours « Sur l'histoire de la philosophie » :

> La science bourgeoise contemporaine fournit au cléricalisme, au fidéisme, une nouvelle argumentation qu'il faut démasquer impitoyablement. Prenez, ne fût-ce que la théorie de l'astronome anglais Eddington sur les constantes physiques du monde qui ramènent tout droit à la mystique pythagoricienne des nombres et, de formules mathématiques, déduit des « constantes essentielles » du monde, telles que le nombre apocalyptique 666, etc. Sans comprendre la démarche dialectique de la connaissance, les rapports de la vérité absolue et de la vérité relative, de nombreux successeurs d'Einstein, transposant les résultats de la recherche des lois du mouvement dans un domaine fini et limité de l'univers pour l'univers infini, vont jusqu'à parler du caractère fini du monde, de ses limites dans le temps et dans l'espace, et l'astronome Milne a déjà « calculé » que le monde a été créé il y a deux milliards d'années (*Europe*, novembre 1947).

Il est possible que les théories de Milne et d'Eddington soient scientifiquement critiquables. Il est fort probable qu'un certain nombre d'autres savants professent pour des motifs scientifiques des théories tout à fait opposées. Mais il est étrange de condamner à priori des théories scientifiques au nom d'une *foi matérialiste*. Il y a là un singulier retour, dans le cadre d'une nouvelle scolastique, à des modes de pensée que l'on croyait un privilège périmé du Moyen-Age. Et si tout à l'heure les termes de la condamnation portée contre Zochtchenko rappelaient de près ceux des Grecs de l'antiquité qui consi-

déraient Socrate comme un « corrupteur de la jeunesse », on voit, à lire Jdanov, qu'un nouveau procès de Galilée n'eût pas manqué de s'instruire en Union Soviétique, si Milné ou Eddington avaient eu le malheur d'y professer. Ce n'est pas leurs théories seulement qui eussent été condamnées.

On comprend dès lors par cet exemple frappant fourni par un des principaux hommes politiques de la Russie, comment Monnerot peut parler du *nouvel obscurantisme* marxiste-stalinien, de l'arriération historique de la Russie, à l'heure actuelle, sorte de compensation redoutable payée en échange de l'avance de l'industrialisation (*Nef*, nº de février).

Cet obscurantisme ne se sert pas d'un vocabulaire apparemment ésotérique, il se revêt de vêtements blancs empruntés à la raison raisonnante et même à la science, mais ce subterfuge ne devrait pas tromper :

> Les mythes du XXe siècle, écrit Monnerot, ont tout d'abord l'apparence de chaînes de raisonnements, de relations et de narrations de faits d' « informations » et de démonstrations, de diagnostics et de pronostics. Ils mettent à contribution le vocabulaire du reporter, celui de l'historien et du sociologue, celui de l'économiste. Pour bafouer l'observation et l'esprit critique il faut aujourd'hui que le mythe use d'un appareil logique, et de la syntaxe même de la science. Il est un art dont on ne parle guère aujourd'hui, et dont on loge le grand épanouissement dans un passé lointain, l'Athènes de Périclès, mais auquel aujourd'hui on sacrifie beaucoup, c'est la *sophistique*, l'art de donner le grand pour le petit, le pire pour le meilleur, le blanc pour le noir...
>
> Notre époque qui bafoue les espoirs et les prévisions du vieil optimisme rationaliste, *fait de l'obscurantisme par le moyen des « lumières »*, use des véhicules par excellence des « lumières » : l'imprimerie, la reproduction rapide du langage. Le mythe, puis l'obscurantisme, écrasent l'esprit critique sous des tonnes de mots. Les grandes pensées, disait Nietzsche, viennent sur des pattes de colombe. Au XXe siècle, les grandes tyrannies viennent sur des pattes de mouche.

Au surplus, ce terme d'obscurantisme, Monnerot n'est pas seul à l'employer pour qualifier un certain nombre de manifestations du marxisme-stalinien. Le communiste italien, Elio Vittorini l'utilise lui aussi, pour une auto-critique du communisme :

> C'est à cela que je me suis opposé et que je m'oppose : cette tendance à porter sur le terrain culturel, camouflées sous des jugements culturels, des hostilités politiques et des considérations à usage politique, avec le désir louable évidemment de rendre plus aisée la tâche politique, mais altérant en même temps les rapports entre politique et culture pour le plus grand dommage des deux. Se servir du mensonge politique équivaut à faire usage de la force et se traduit par l'obscurantisme (*Esprit*, nº de janvier).

Vittorini montre comment jadis Marx savait puiser dans Balzac ou Shakespeare tout l'enseignement humain qu'ils lui apportaient tandis qu'aujourd'hui les communistes ne savent que dénigrer Kafka ou Hemingway, suspects d'être politiquement malsains.

Cette lettre de Vittorini est tout entière une admirable défense d'un marxisme *ouvert* contre le marxisme clos, hérissé d'interdictions. Il est fâcheux qu'une telle lettre ne soit publiable que dans les pays capitalistes.

Comme l'indique Goriély, la difficulté principale vient de ce que le marxisme n'apporte aucune solution aux questions éternelles qui tourmentent l'humanité : l'amour, la naissance et la mort. Les marxistes orthodoxes ne veulent pas le reconnaître; ils ne peuvent les supprimer,

mais ils commandent d'en détourner les yeux. Tout ce qui détourne du plan quinquennal, tout ce qui détourne de tenir pour absolument vraie la ligne générale du parti, est condamné sans appel en Russie. La marxisme ouvert ne peut se développer qu'au dehors, dans la mesure où les intellectuels sont en mesure de faire preuve d'indépendance d'esprit.

Nous avons signalé, il y a quelque temps, le remarquable témoignage de John Steinbeck sur le drame des paysans américains chassés de leurs terres par la concurrence des tracteurs (*Les Raisins de la Colère.* N.R.F.). Quel romancier soviétique pourra sortir des bornes de la louange et même de l'auto-critique pour peindre le drame du paysan russe ? Lequel d'entre eux aurait le droit de parler au nom des peuples malheureux comme Richard Wright vient de le faire au nom des Noirs des États-Unis ?

Le dernier ouvrage de Wright qu'on vient de traduire : *Black Boy* (N.R.F.) est peut-être le plus beau et le plus terrible. Pour reprendre les termes de Sartre, ce roman opère un dévoilement inoubliable de la situation faite à des millions de Noirs aux États-Unis. Ce n'est d'ailleurs pas un aride écrit de propagande mais un récit rapide et incisif. Il apparaît d'abord comme une passionnante autobiographie de l'auteur et le récit de ses innombrables aventures est fort pittoresque. Mais en même temps c'est une véritable fresque sociale extrêmement animée où une foule de personnages circulent dans la vie du héros. On dirait l'animation d'un film. Quant au style on ne peut qu'admirer tantôt sa sécheresse merveilleusement aiguisée, tantôt son exquise poésie. Le comble sans doute est que ces qualités ne sont pas juxtaposées, elles s'unissent étroitement dans une parfaite unité.

La race noire prend maintenant ses avocats dans son propre sein et quand elle produit un artiste comme Richard Wright on peut dire qu'elle possède un véritable émule de Hemingway, de Stendhal ou de Dickens.

Il convient de signaler aussi dans un genre voisin la beauté et la force du roman d'Elio Vittorini : *Les Hommes et les Autres* (N.R.F.), car ce n'est pas seulement un écrivain communiste, c'est aussi un des tout premiers écrivains de l'Italie nouvelle.

Dans ce récit, il y a des pages saisissantes sur la vie de la Résistance italienne vue au jour le jour, sans aucun de ces encombrants platras idéologiques qui en feraient un roman à thèse. Lui aussi fait penser au meilleur Hemingway, ceci à titre de comparaison pour situer la valeur et le genre de son œuvre et sans que cela amoindrisse en rien l'originalité de Vittorini.

A l'opposite de ces grands romans humains et sociaux la publication des *Aphorismes* de Lichtenberg (Club français du livre et La Hune) est une remarquable manifestation de l'esprit d'indépendance pure, de l'humour poussé au comble du paradoxe. Lichtenberg, l'un des grands romantiques allemands est un prince de ce que Breton appelle *l'humour noir.* C'est une excellente cure contre tout esprit totalitaire.

Sa causticité égale celle de Swift, par exemple lorsqu'il écrit :

Sa prononciation rappelait celle de Démosthène, quand il avait la bouche pleine de cailloux.

Souvent, il lui arrive de jouer ainsi, mais souvent aussi il va beaucoup plus loin, infiniment plus loin. Par exemple :

L'art, si bien cultivé aujourd'hui, de rendre les gens mécontents de leur sort.

Ou bien :

Il serait excellent d'inventer un catéchisme ou plus exactement un plan d'études qui permettrait de métamorphoser les hommes du tiers état en une sorte de castors. Je ne connais pas de meilleur animal dans la création; il ne mord que quand on veut le saisir, il est laborieux, extrêmement matrimonial, bon artisan, et sa peau est de tout premier ordre.

Je m'en voudrais de faire des rapprochements.
Les philosophes ne sont pas plus épargnés :

C'était un de ces penseurs attentifs qui voient toujours un grain de sable avant une maison.

Il ne devait probablement pas déplaire à Lichtenberg de songer au besoin à lui-même en écrivant cette maxime, car il excelle lui aussi à escamoter de temps à autre une maison derrière un grain de sable. Il se fût amusé de quiconque l'eût pris au pied de la lettre. Comme l'a dit admirablement Gœthe :

Nous pouvons nous servir des écrits de Lichtenberg comme de la plus merveilleuse des baguettes magiques. Lorsqu'il fait une plaisanterie, c'est qu'il y a là un problème caché (cité par Breton dans sa préface).

L'introduction de Marthe Robert est excellente.

Puisque nous en sommes aux rétrospectives, il convient aussi de signaler *Inferno*, l'extraordinaire confession de Strindberg, le dramaturge scandinave, qui vient d'être publiée par les Éditions du Griffon d'or. Ce document unique qui date de 1897 nous peint la vie d'un étrange athée superstitieux et obsédé par le surnaturel, la vie même de Strindberg dans la plus singulière période de son existence.

Au risque d'y perdre tout à fait la raison, Strindberg explore ces troublantes régions situées aux confins du rêve et de la veille, celles-là mêmes que Breton appelle les domaines du hasard objectif. Strindberg est sans cesse frappé par des coïncidences stupéfiantes, des prémonitions merveilleuses. Ses deux étoiles sont l'alchimie et Swedenborg. Un psychiatre y verrait simplement une victime du délire d'interprétation et de persécution. Cela est évident pour une part, mais cela ne diminue en rien la portée de ce témoignage, au contraire. C'est en outre un document spirituel qui mérite de retenir davantage encore l'attention. Livre essentiel à placer entre *Aurélia* et *Arcane 17*. On remarquera aussi la forte préface d'Adamov. Qu'on lise ces pages et l'on pénétrera directement dans les souterrains de l'esprit moderne.

J'avoue que, par contre, les notes de Bataille réunies sous le titre *La Haine de la Poésie* (éd. de Minuit) déçoivent beaucoup. La violence du style ne porte plus, car Bataille en a trop abusé. Ce n'est plus que la monotone répétition des mêmes cris d'angoisse et des mêmes obsessions. Il est victime de son système de provocations, il s'enferme indéfiniment dans une petite impasse boueuse infestée de rats, il serait difficile d'y voir un exercice de la liberté de l'esprit et une plongée dans l'illimité. Autant ses études dans *Critique* sont en général de premier ordre, autant lui-même dans l'*Expérience intérieure* a su donner un tableau remarquable de certains états psychiques qu'il a traversés, autant il est regrettable de le voir piétiner toujours les mêmes pavés et demeurer captif de ses obsessions.

Je dirai aussi, au sujet de très récentes recherches poétiques, que

les poèmes lettristes que publie *Fontaine* (n° 62) ou Isidore Isou, le chef de l'école, dans *Introduction à une nouvelle Poésie et à une nouvelle Musique* (N.R.F.), ne représentent guère que des balbutiements. Il est parfaitement inutile de sommer le lecteur de ne pas recommencer au sujet du lettrisme les erreurs commises au sujet de Claudel ou du surréalisme, car le lettrisme poétique ressemble seulement au plus mauvais côté de Dada.

Par contre, lorsque le même Isou publie *L'Agrégation d'un Nom et d'un Messie* (N.R.F.), il est impossible de ne pas admettre qu'il s'affirme alors comme un puissant écrivain. Inutile d'en discuter les délires de grandeur (plus sympathiques d'ailleurs que les hypocrites humilités de beaucoup d'autres) ou les tirades furieuses contre le christianisme, car nous ne sommes pas là sur le plan de la raison discursive, mais sur celui d'une passion enivrée d'elle-même. C'est un exemple de plus de la littérature de révolte, mais un des plus remarquables.

Autant la poésie lettriste actuelle est insignifiante et vaine, autant ce livre est profondément humain et vivant. Il contient un récit d'allure autobiographique étonnamment vif et des vues très personnelles sur le judaïsme. Si cet écrivain continue à se diriger dans cette seconde voie on peut être sûr que son œuvre comptera parmi les meilleures de notre époque.

Isou tente bien de justifier épisodiquement la doctrine poétique par la Cabbale, mais si le principe pourrait être admis, les applications en sont par trop décevantes.

A propos de l'ésotérisme, on trouvera par contre d'excellentes études dans les *Cahiers d'Hermès* (n° 2), que Rolland de Renéville publie aux Éditions de La Colombe : études d'Édouard Dhorme sur les textes pseudo-hiéroglyphiques de Byblos, de David-Neel et M. La Fuente sur certains aspects du bouddhisme, de Dermenghem sur le mythe de Psyché dans le folklore, d'André Chastel sur Pic de la Mirandole, de Henri Lemaître sur Blake, de Paul Vulliaud sur quelques singuliers « prophètes » modernes... C'est plus qu'une revue; il y a là un véritable instrument de travail pour les spécialistes. Ils y remarqueront en outre un curieux inédit de Martinez de Pasqually.

Je signalerai enfin la petite plaquette de René Lucas : *La Passion, récit poétique* (Casterman). C'est là un sujet écrasant pour un poète. La façon dont René Lucas l'a abordé lui fait honneur : pas de concessions aux fioritures poétiques, pas davantage de ton « pieusard », un ton austère et dépouillé, une couleur ardente cependant. C'est une vivante et forte méditation.

MICHEL CARROUGES.

Calendrier

Les deuils. — A Paris meurt le peintre André Utter, mari de Suzanne Valacher et beau-père d'Utrillo.

Les anniversaires. — Colette fête ses soixante-quinze ans. — Il y a cent ans naissaient J.-K. Huysmans, Paul Gauguin, le poète Gabriel Vicaire. — Il y a cinquante ans mourait Alphonse Daudet.

Les prix littéraires. — Le Prix suisse Charles Veillon, de cinq mille francs suisses, destiné à couronner un jeune romancier a été attribué à Pierre Gamarra pour son livre *La Maison rouge.*

Nouvelles littéraires. — François Mauriac s'est expliqué à la salle Gaveau sur les intentions qui l'animaient en composant sa dernière pièce, *Le Passage du Malin,* et que la presse a mal accueillie. — L'Assemblée décide qu'une taxe de 6 % serait perçue sur le prix de vente de tous les ouvrages tombés dans le domaine public. Ce sont donc les lecteurs qui devront supporter cette hausse, les éditeurs augmentant de 30 % leurs livres afin de retrouver ces frais nouvellement imposés. Éditeurs et auteurs protestent dans la presse. — Jean Bonnerot publie les premiers volumes de la correspondance Sainte-Beuve, qu'il a minutieusement annotée. — Berlin a reçu J.-P. Sartre, qui a fait devant un public nombreux une conférence sur l'existentialisme. — Les *Cahiers du Rhône,* fondés en Suisse pendant l'occupation par Albert Béguin, et qui groupaient des œuvres d'écrivains résistants de tous les milieux, ont fait une exposition à Paris de leur activité pendant les mauvaises années. — A propos de la querelle des « condensés », c'est-à-dire des œuvres résumées pour un public nombreux, Denis de Rougemont, dans *Le Figaro littéraire,* prétend que ce sont les Français qui ont commencé, par exemple en adaptant, résumant *Don Quichotte,* l'*Odyssée, Robinson Crusoé.* — François Mauriac est exclu du C.N.E. pour avoir publié dans une revue avec Jouhandeau. — A Paris vient de se fonder une société des Amis de Jean Giraudoux. — La revue *La Table Ronde* devient mensuelle et n'est plus une revue de luxe. — A Varsovie s'est tenu le troisième congrès des écrivains polonais.

Peinture. — Au Musée d'Art moderne, à Paris, exposition du peintre Paul Klee. — Chez Carré, de Jacques Villon. — A la Biennale de Venise, on montrera les Impressionnistes français. — A New-York, des enfants français exposent des peintures et des dessins. — A Amsterdam, exposition Kandinsky et Chagall. — A Stockholm, exposition du livre illustré et du livre d'art français. — Exposition, à Paris, de quelques jeunes peintres anglais.

Théâtre. — A Paris : au Théâtre de la Renaissance, création de la nouvelle pièce de théâtre de Paul Raynal, *Le Matériel humain.* — Au Vieux-Colombier, de la *Terrasse de Midi,* de Maurice Clavel, dont Avi-

gnon avait eu la primeur. — Au Théâtre Hébertot, du *Maître de Santiago*, d'Henry de Montherlant. — Maria Casarès, M.-H. Dasté, Madeleine Renaud et J.-L. Barrault ont lu des poèmes de Paul Claudel, en l'honneur de celui-ci.

Cinéma. — A Paris, en première vision, devant les membres du gouvernement, a passé sur l'écran le film *La Bataille de l'Eau lourde.* — Le film norvégien *Ai Tanga, la Femme aux Aigles*, obtient un grand succès. — La presse belge a décerné à *Monsieur Vincent* le prix du meilleur film de l'année 1947. — Le film français *Le Diable au Corps* est interdit aux États-Unis. — Première du film, à Lausanne, de Jean Cocteau, ensuite à Paris, *Ruy Blas*, d'après Victor Hugo. — Sir Alexander Korda a décidé de fonder une société qui lui permettrait d'employer les avoir gelés qu'il a, en France, pour y produire des films. — Michèle Morgan est à Rome pour y tourner *Fabiola.* — Georges Rouquier, l'auteur de *Farrebique*, se propose de porter à l'écran la vie du général Leclerc. — Roger Leenhardt va réaliser à l'écran l'œuvre de F. G. Lorca, *La Maison de Bernarda.* — Claude Autant-Lara, avec Aurenche et Bost, va adapter pour le cinéma l'œuvre de Colette, *Le Blé en Herbe.* — Le jeune metteur en scène Melville a décidé de tirer un film du *Silence de la Mer*, de Vercors.

Radio. — On a demandé à Antonin Artaud une émission radiophonique qu'il a intitulée *Pour en finir avec le Jugement de Dieu.* Passée devant un jury, cette émission, après un vote, est jugée impossible à rendre publique. Le P. Laval, dominicain, prend parti pour Artaud. — La première école de radio et de télévision s'ouvrira prochainement à Paris et s'appellera « Centre d'art radiophonique et de télévision ».

Musique. — Wilhelm Furtwaengler, « dénazifié », vient à Paris diriger quelques concerts. — Le compositeur Messiaen a donné un récital à Budapest. — A Nice a commencé le festival du jazz. Louis Armstrong, le roi du jazz, y participe. — L'orchestre Dizzy Gillespie a révélé pour la première fois en Europe le nouveau style hot, le *bebop.*

Étranger. — Une société des amis de Rainer Maria Rilke s'est fondée à Berlin. — Hermann Hesse, Prix Nobel de littérature 1946, a reçu pour son soixante-dixième anniversaire le titre de citoyen d'honneur de Calva (Allemagne), petite ville de la Forêt Noire où il naquit. — Benedetto Croce, le philosophe italien, a remis au musée de sa ville natale, Sorrente, un manuscrit du Tasse.

Querelles et mises au point. — Prokofieff a été sévèrement mis au pas par la critique musicale soviétique pour « ses perversités formalistes, ses tendances antidémocratiques en musique, propagation de l'atonalité, de la dissonance et de la discordance des sons, etc. ». — André Rouveyre, et d'autres critiques avec lui, déplorent la supercherie de l'édition suisse d'inédits d'Apollinaire, *Ombre de mon Amour.* Beaucoup de poèmes ont été censurés et mal établis.

Imprimerie Aubin. — Ligugé (Vienne).
D. L., 1er trimestre 1948. — Imprimeur, n° 276.
N.M.P.P.